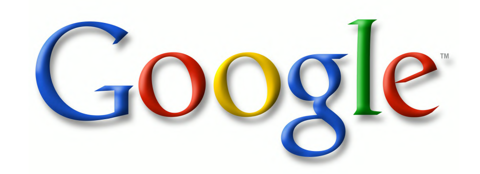


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

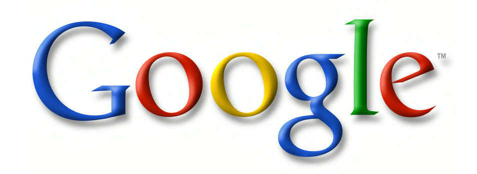
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

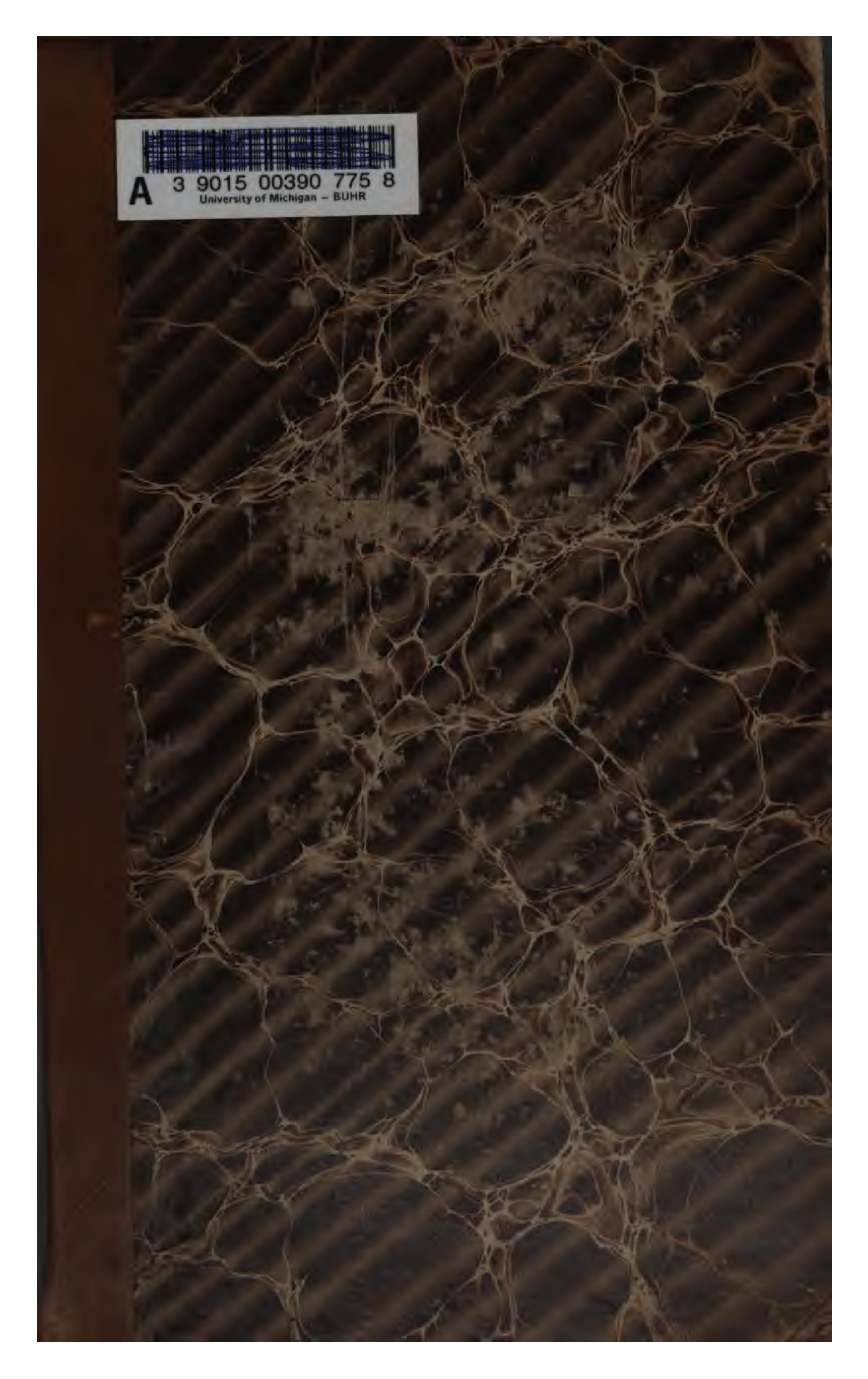
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

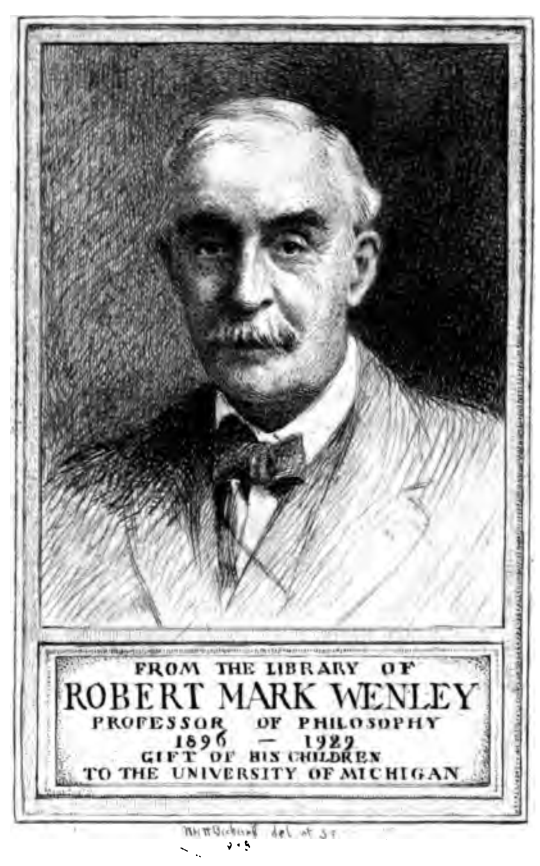
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

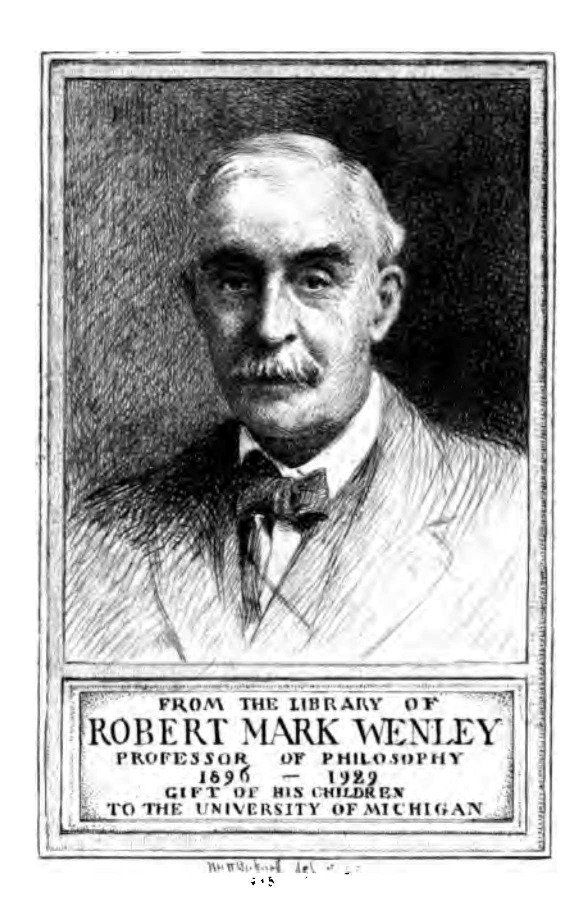
+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


A 3 9015 00390 775 8
University of Michigan – BUHR


FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN


FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN

B
2741
.B59



Die

deutsche Philosophie

von

Kant bis auf unsre Zeit,

ihre wissenschaftliche Entwicklung

und ihre Stellung zu den

politischen und socialen Verhältnissen der Gegenwart.

Von

Dr. Carl Biedermann,

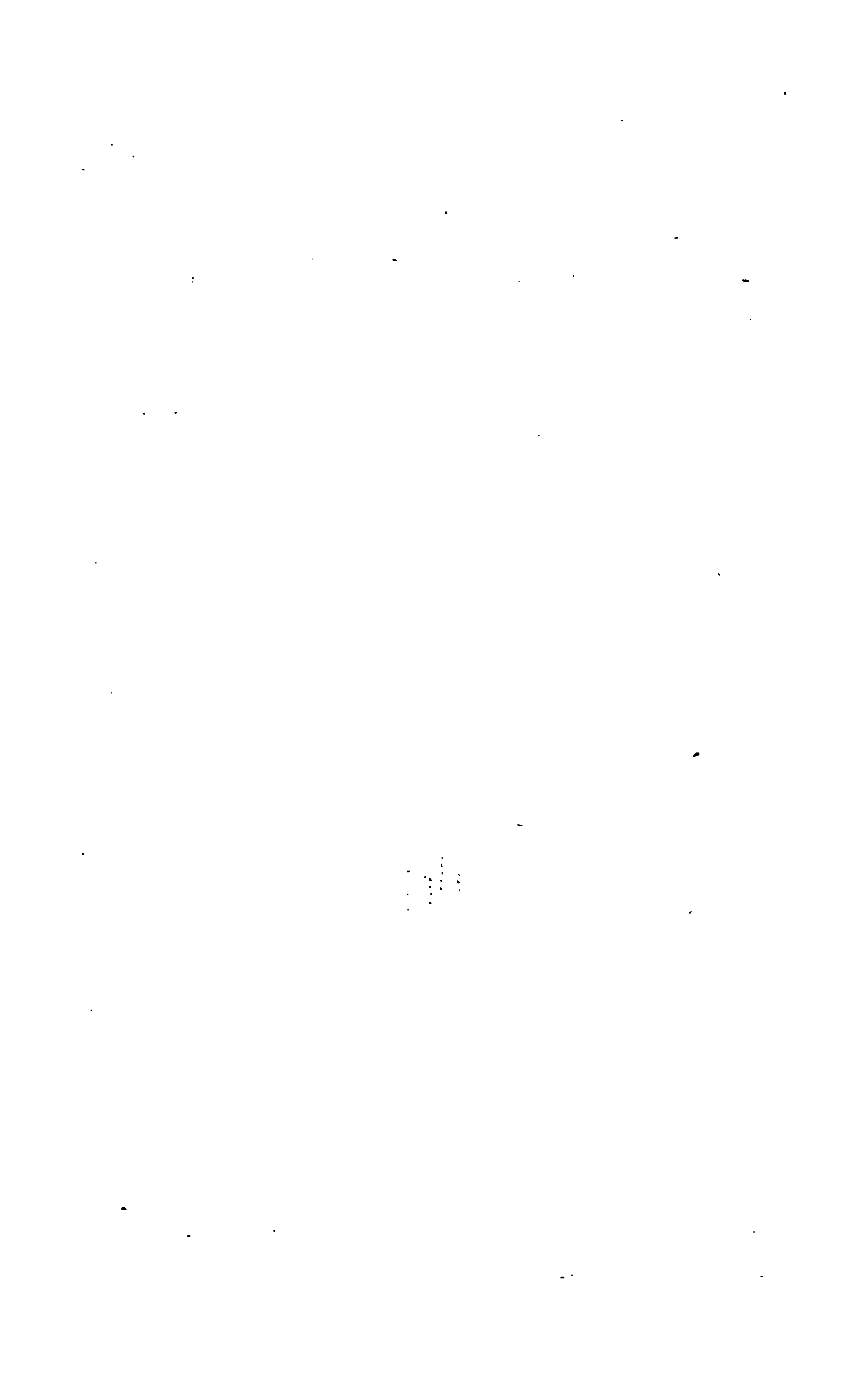
a. Prof. der Philosophie an der Univ. zu Leipzig.

Erster Band.

Leipzig,

Verlag von Mayer und Wigand.

1842.



Die

deutsche Philosophie

von

Kant bis auf unsre Zeit.



Vorwort.

Die Geschichte der Philosophie, und namentlich der deutschen, ist in der jüngsten Zeit von Vielen geschrieben worden. Die neusten Philosophenschulen, insbesondere die Hegelsche, wurden durch die von ihnen aufgestellte Behauptung, daß ihr System der Abschluß aller früheren Systeme sei, von selbst auf geschichtliche Betrachtungen hingewiesen; die Anhänger der kritischen Richtung, die Kantianer, Herbart u. A., suchten wenigstens ihre Ansichten durch eine Kritik der übrigen Systeme zu rechtfertigen; das Bedürfniß der Auseinandersetzung, der Abgrenzung der philosophischen Parteien gegeneinander, der Anknüpfung der bestehenden und neu entstehenden Systeme an die früheren, mit einem Worte, der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, sei es im organisch fortbildenden, sei es im kritisch auflösenden Sinne, ward immer stärker und allgemeiner.

Dazwischen entstanden auch mancherlei Versuche, die Philosophie dem Verständniß des größeren Publi=

cums näher zu bringen, Vorlesungen über Geschichte der Philosophie für Gebildete, belletristische Skizzen, sogar Belehrungen an Damen über die tiefsinnigsten und verwickeltsten Speculationen unserer Philosophen.

So oft eine Wissenschaft oder überhaupt eine Richtung des geistigen Lebens anfängt, ihrem eignen Entwicklungsgange eine erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden, so kann man mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß sie entweder bei ihrem Abschluß und Verfall, oder bei den Anfängen eines neuen Aufschwunges, einer höhern Durchbildung angekommen sei. Beides möchte in gewisser Hinsicht bei der deutschen Philosophie zutreffen. Die Philosophie, als ein Werk der reinen Speculation, des systematischen, abstracten Denkens in Begriffen, Ideen und Anschauungen (was die deutsche Philosophie früher war und sein wollte) hat sich auch in Deutschland so ziemlich überlebt und verliert täglich mehr an Ansehen und Einfluß. Die philosophischen Ideen dagegen und die philosophirenden Köpfe sind darum keineswegs außer Curs gesetzt; sie werden vielmehr von den Wogen der allgemeinen Kulturbewegung aufgehoben und fortgetragen, und sie können um so freier, lebendiger und rückhaltloser in diese Bewegung eingehen, je mehr die beengenden Fesseln des Systems fallen.

Diese letztere Wendung unsrer Philosophie, ihre allmälige Verschmelzung mit den allgemeinen socialen und politischen Interessen der Gegenwart, ihre Rückkehr auf den mütterlichen Boden des Lebens, dem sie, zu

ihrem eignen Nachtheil wie zum Nachtheil unsrer Natio=
nalbildung, entfremdet worden war, hat noch keine
umfassende Darstellung und Würdigung gefunden. Was
wir bis jetzt an Geschichtswerken über die deutsche Phi=
losophie besitzen, ist entweder im Ton und Geist der
Schule geschrieben, oder beschränkt sich auf eine leichte,
aber oberflächliche, höchstens geistreiche und piquante
Schilderung der speculativen Resultate.

Die vorliegende Arbeit ward von einem höhern Ge=
sichtspunkte aus unternommen. Sie soll ein Versuch
sein, nachzuweisen, wie die deutsche Philosophie, be=
sonders die neueste, unter dem Einflusse des L e b e n s
und der in der frischen Bewegung des Lebens sich er=
zeugenden Ideen des F o r t s c h r i t t s entstanden ist und
sich entwickelt hat; sie soll an jedem einzelnen Systeme
die Spuren dieses Fortschritts aufzeigen, daneben aber
auch die Elemente jener andern, vom Leben abgekehrten
Richtung, durch welche gerade unsre Philosophie, mehr
als die irgend eines Volks der Neuzeit, die abstracte,
schulmäßige, dogmatische Form erhalten hat, die sie
erst jetzt endlich zu durchbrechen entschlossen scheint; sie
soll diesen Durchbruch selbst vermitteln und vollenden
helfen, indem sie alle die einzelnen Fäden, die von der
Philosophie zum Leben und vom Leben zur Philosophie
hin und wieder laufen, aufsucht, ihre Verschlingungen
verfolgt und sie zu einem festen Gewebe verknüpft, in=
dem sie aber auch die Punkte aufzeigt, in denen diese
Verbindungen zwischen dem Leben und der Speculation

durch die Schuld der Letztern abgebrochen worden sind, welche also die Philosophie nothwendig aufgeben muß, um sich der allgemeinen Bewegung des socialen oder nationalen Lebens wieder anzuschließen.

Eine Betrachtung der deutschen Philosophie vom blos speculativen Standpunkte aus muß den Betrachtenden entweder zur Verzweiflung an der eignen Sache führen, wenn er sieht, wie die Speculation ohnmächtig geworden ist durch den raschen Fortschritt des Lebens, oder zur blinden Verstockung gegen diesen Fortschritt, zur eiteln Selbsttäuschung durch hohle Begriffe und unverstandene Phrasen.

Eine Darstellung der philosophischen Systeme für die gebildeten Laien, aber lediglich im belletristischen oder popularisirenden Tone gehalten, bringt die Philosophie und ihre Resultate dem Bewußtsein und Urtheil der Nation nicht näher, sondern befriedigt höchstens das Staunen der Neugier, die Sucht der Vielwisserei und Vielrednerei, oder den Kitzel der Satire und Persiflage. Und dazu ist unsere Philosophie, trotz aller ihrer Verwirrungen, doch viel zu ehrwürdig.

Wir glauben daher, der Philosophie einen Dienst zu erweisen, indem wir ihre Gedanken aus den beengenden Formen der Abstraction, der unverständlichen und abstoßenden Terminologie herauslösen, sie unter den freiern Gesichtspunkt der allgemeinen Bildung rücken und für Alle faßlich und genießbar machen, ohne doch ihren

wissenschaftlichen Charakter durch eine oberflächliche Darstellung zu verwischen.

Wir glauben, dem Leben, den praktischen Wissenschaften, den politischen, socialen und materiellen Interessen einen Dienst zu erweisen, indem wir ihr Verhältniß zur Philosophie schärfer und klarer bestimmen, als dies bisher der Fall war, indem wir die Uebergriffe der Speculation in jene praktischen Gebiete aufdecken und abweisen, die falschen Erwartungen, die man sich noch hier und da von dem Einflusse der Philosophie auf das Leben macht, mit rücksichtsloser Kritik zerstören.

Den größten Dienst aber hoffen wir unsrer Nation zu erweisen, wenn es uns gelingt, sie zu überzeugen, daß der Weg, auf den ihre Philosophen sie geführt haben, nicht der sei, auf dem das wahre Ziel alles Völkerlebens, und auch des unsrigen, liegt, nämlich: die Begründung einer kräftigen, nach außen Achtung gebietenden, im Innern aber die größte Selbstständigkeit der Einzelnen und der Gemeinden, die organische Entwicklung der öffentlichen Institutionen, den stetigen Fortschritt der allgemeinen politischen, socialen, industriellen und geistigen Bildung verbürgenden Nationalität; wenn es uns gelingt, die vielen edlen Kräfte, welche noch immer theils in den zwängenden Fesseln des Systems verkümmern, theils im unruhigen, ziel- und fruchtlosen Umherschweifen, Sehnen und Suchen sich verzehren, für die wohlthuende und fördernde Beschäftigung mit den realen Interessen, für die thätige Theil-

nahme an dem großen Werke unsrer Nationalentwicklung zu gewinnen, Denjenigen aber, welche schon den Drang nach Realität empfinden und einen Ausweg aus den Irrgängen der Speculation in die freien und fruchtbaren Gefilde des Lebens suchen, diesen Uebergang zu erleichtern und sie vor dem Rückfall in die Zauberschlingen der Abstraction zu bewahren.

Inhalt
des ersten Bandes.

Erstes Kapitel.

Abriß der modernen Philosophie vor Kant.

Allgemeiner Charakter der modernen Philosophie. Erste Periode: Scholastik; der Realismus und der Nominalismus. Zweite Periode: Die idealistische Schule und die sensualistische Schule.

Allgemeiner Charakter der modernen Philosophie.

Die moderne Philosophie ist die Tochter des christlichen Glaubens; aber, gleich dem Jupiter, hat sie sich gegen ihren Vater erhoben und hat ihn vom Thron gestoßen, um sich an seine Stelle zu setzen.

Das Christenthum hatte den Nationalgeist zerstört, dieses allbewegende Prinzip in dem Leben der alten Welt, indem es an dessen Stelle die Idee des Reinmenschlichen, die Idee eines allgemeinen Reiches Gottes, die Idee der Kirche setzte. Die gesammte Christenheit sollte hinfort eine einzige große Familie bilden, unter der Oberhoheit der Kirche oder der Priesterschaft.

Der politische Zustand der germanischen Völker, welche an der Spitze der neuen Weltbewegung standen, trug Viel dazu bei, diese unumschränkte Gewalt der Kirche über die Gemüther zu befestigen. Die weltlichen Machthaber suchten die [illegible] der Kirche, um ihre absolute Herrschaft über ihr[illegible] dem geheiligten Ansehen der Religion zu

bekleiden. Die weltliche Macht wurde als ein Lehen der Kirche betrachtet.

So war die Kirche die höchste Gewalt und der oberste Gerichtshof in allen Angelegenheiten sowohl des öffentlichen als des Privatlebens. Sie beherrschte die Gedanken durch ihr unantastbares Dogma; die Sitten durch ihre strenge Kirchenzucht; die politischen Einrichtungen durch ihre oberrichterliche Gewalt, kraft deren sie Fürsten ein- und absetzte, dem einen sein Land entriß, um es einem anderen zuzusprechen, und die Blitze ihres Bannes und ihrer Interdicte gegen Völker und Herrscher schleuderte, welche wagten, ihr den unbedingten Gehorsam zu verweigern.

Allein eben diese unbeschränkte Tyrannei der Kirche mußte nothwendig den germanischen Geist zu einem kräftigen und beharrlichen Widerstande aufrufen, und dieser Widerstand fand einen starken Stützpunkt in dem Wesen des christlichen Glaubens selbst. Das Christenthum gründet sich weder auf den Nationalgeist, noch auf die Leidenschaften und Neigungen der Menschen, noch endlich auf den Einfluß der Oertlichkeit und des Klimas; es besitzt folglich keine der Stützen, welche den Religionen des Alterthums eine so unumschränkte und unbestrittene Gewalt über einzelne Völker und einzelne Zeiten sicherten. Das Christenthum will durch seine Ideen alle Nationen und alle Zeiten beherrschen; deshalb mußte es diesen Ideen die größte Allgemeinheit geben; es durfte dieselben nicht einseitig einer einzelnen Richtung des menschlichen Geistes entlehnen, sondern es mußte sie aus der Gesammtheit dieser Richtungen, aus dem Wesen des Geistes selbst schöpfen; die Idee, welche es von Gott aufstellte, durfte nicht die Idee eines Nationalgottes sein, nicht die Idee eines mit den sinnlichen Eigenschaften und Schwächen der Menschen behafteten Wesens, sondern die

Idee eines rein übersinnlichen Gottes, eines Geistes. Nach dem Prinzip der christlichen Religion sollte der menschliche Geist die unvollkommenen und endlichen Formen abstreifen, unter denen er sich bisher gezeigt hatte; er sollte in sich selbst einkehren und sich zu einem vollkommenen Bewußtsein seiner unendlichen Natur, seiner göttlichen Freiheit erheben. Das Prinzip des Christenthums läßt sich, wie wir dies schon ausgesprochen haben, in der Idee des Reinmenschlichen zusammenfassen. Das Christenthum betrachtet den Menschen als solchen, indem es von allen individuellen und nationellen Unterschieden der Menschen gänzlich absieht, und es will, daß der Mensch selbst sich unter diesem allgemeinen Gesichtspunkte betrachte.

Nun ist aber diese Idee des Menschlichen sehr unbestimmt; man muß sie schärfer begrenzen, um sich auf sie stützen zu können; man muß sich ein Ideal, einen Typus des Menschlichen bilden. Allein wer ist befugt, diese Normalidee festzustellen? Wer soll bestimmen, welchen Gebrauch der menschliche Geist von seiner Freiheit machen dürfe? Zwar beruft sich das Christenthum auf das unbedingte Ansehen seines Stifters; jeder Mensch, so lautet der Ausspruch der christlichen Religion, soll sich nach der Lehre und dem Beispiel Jesu richten, welcher in sich das Ideal des Menschen, den Menschen in seiner ursprünglichen Einheit mit Gott und in der vollkommenen Harmonie aller seiner Kräfte und Empfindungen darstellte. Allein, um die Vorschriften Jesu treu zu befolgen, bedarf es für uns einer zuverlässigen Auslegung seiner Worte; um sein Beispiel nachzuahmen, müssen wir dasselbe den besonderen Umständen anpassen, unter denen wir leben und handeln. Auch bleibt die Menschheit nicht auf demselben Punkte stehen; sie schreitet vorwärts; ihre Ideen entwickeln, ihre Ansichten erweitern, ihre Kräfte steigern sich.

Soll man nun annehmen, daß die Normalidee des Menschlichen, daß der Zweck und das Ideal des menschlichen Geistes sich im gleichen Verhältnisse fortbilde und umgestalte? oder muß man glauben, daß diese Idee und dieser Zweck ewig dieselben, ewig unbeweglich und unveränderlich bleiben? Das war die schwere und gewichtige Frage, welche die christliche Religion zu lösen hatte.

Die Kirche entschied sich für die Untrüglichkeit und Unwandelbarkeit des christlichen Prinzips; sie behauptete, daß ein jeder Einzelne, zu jeder Zeit, auf die Lehre und das Beispiel Jesu, als des einzigwahren Repräsentanten des göttlichen Geistes, zurückgehen müßte, und zugleich erklärte sie sich selbst für die ausschließlich competente Gewalt zur Auslegung der christlichen Dogmen und zur Festsetzung der Regeln ihrer Anwendung auf die menschlichen Handlungen und Verhältnisse. Allein der menschliche Geist, einmal durch das Christenthum aus der Sklaverei und Unmündigkeit erlöst, in welcher er lange, unter der Herrschaft der alten Religionen, geschmachtet hatte, und eifersüchtig auf seine neue Freiheit, widersetzte sich lebhaft diesen übertriebenen Ansprüchen der Kirche, welche ihn mit einer noch unwürdigeren und noch unerträglicheren Sklaverei bedrohten. Die Untrüglichkeit der Kirche ward angefochten; die christlichen Glaubenssätze wurden einer kritischen Prüfung unterworfen; Vernunft und Erfahrung verbanden sich, um die Herrschaft der übersinnlichen Vorstellungen und der eben so despotischen als willkührlichen Kirchenmoral zu zerstören.

So haben wir also hier zwei entgegengesetzte Prinzipien, welche sich bekämpfen und eines das andere zu vernichten suchen, das kirchliche Prinzip, welches die individuelle Freiheit unter die Herrschaft einer allgemeinen Idee beugen will, und ein zweites, welches gegen diese Herrschaft ankämpft,

indem es sich dabei auf die menschliche Vernunft und Freiheit stützt. Die ganze Bewegung und Bildung der Neuzeit ist aus diesem Kampfe zweier entgegengesetzter Prinzipien hervorgegangen, wovon das eine, das dogmatische, sich als Prinzip des Stillstandes, das andere, das kritische, sich als Prinzip des Fortschritts darstellt; die moderne Philosophie endlich ist Nichts als die wissenschaftliche Form, unter welcher die moderne Bildung auftritt. So ist also die moderne Philosophie der Ausdruck des modernen, germanischen Geistes, in seinem beharrlichen Widerstande gegen die Herrschaft des Glaubens. Jeder Abschnitt der modernen Philosophie zeigt uns den Stand dieser beiden Parteien unter einer andern Gestalt; Ort und Waffen des Angriffs und der Vertheidigung wechseln; das dogmatische Prinzip sucht von Zeit zu Zeit sich auf einer neuen Grundlage festzusetzen, um den Streichen der Gegenpartei auszuweichen oder sie zu entkräften; aber diese verfolgt das Dogma auf jedes Gebiet, wohin es sich zurückzieht, und zwingt es zu einem Kampfe auf Tod und Leben.

Die erste Form, unter welcher sich der Gegensatz des Fortschritts gegen die Unbeweglichkeit des religiösen Prinzips darstellt, ist der Kampf zwischen dem Realismus und dem Nominalismus, oder, mit einem einzigen Ausdrucke, die Scholastik.

Erste Periode.

Scholastik. Der Realismus und der Nominalismus.

Es ist nicht unsre Absicht, in alle Einzelheiten der scholastischen Philosophie einzugehen; wir begnügen uns, den allgemeinen Charakter dieser Periode anzugeben. Dieser Charakter spricht sich hinlänglich aus in den wiederholten Kämpfen des Nominalismus und des Realismus. Der Rea-

lismus ist der Vertreter des dogmatischen Prinzips, der Nominalismus der des kritischen; der Realismus dient der Kirche als Stütze und deckt sich dagegen mit deren allgewaltigem Ansehen; der Nominalismus bekämpft die Herrschaft der Kirchengewalt.

Der Hauptstreit zwischen dem Realismus und dem Nominalismus betraf bekanntlich das Problem der Universalien, d. h. der allgemeinen Ideen; eine Frage, von der es scheint, als sei sie rein dialektischer Natur. Die Realisten behaupteten, die Ideen existirten vor den Einzeldingen (universalia ante rem); die Nominalisten dagegen waren der Ansicht, die Ideen existirten erst nach den Einzeldingen (universalia post rem). Allein unter dieser dialektischen Frage verbarg sich eine andere, welche viel weiter ging und in ihren Folgen nicht blos die Ontologie, sondern ganz vorzüglich die Theologie berührte.

Jedes philosophische System bedarf eines Ausgangspunktes, eines Prinzips, einer obersten Wahrheit, deren es sich als Regel und Kriterium in Bezug auf alle andere Wahrheiten bedienen könne. Ein solches Prinzip ist z. B., in der Philosophie der Eleaten, die Idee des reinen Seins; in der platonischen, die Theorie der Ideen u. s. w. Dergleichen unmittelbare Erkenntnisse oder Ideen, von welchen alle übrige Erkenntnisse bloße Folgerungen sind, heißen in der Sprache der Philosophen real. Die Philosophie sucht also etwas Reales oder eine absolute Realität, mit andern Worten, sie sucht ein unmittelbar gewisses und einleuchtendes Prinzip der menschlichen Erkenntnisse, ein Prinzip, mittels dessen sie im Stande sei, alle andere Erkenntnisse durch eine bloße Schlußfolgerung abzuleiten. Ein solches Prinzip nun, welches der logische Grund aller Einzelerkenntnisse sein soll, muß nothwendig zu gleicher Zeit die reale Ursache des Daseins

aller Einzeldinge sein, denn, wenn das Dasein der Einzeldinge nicht von diesem realen Prinzipe abhinge, wie wäre es möglich, durch dieses Prinzip das Wesen der vorhandenen Dinge unmittelbar zu erkennen? Folglich kann das Reale nicht blos in unsrem Bewußtsein den Einzelvorstellungen und Einzelerkenntnissen vorhergehen, sondern es muß auch unter einer objectiven Form vor den Einzeldingen existiren. Wir haben die Ideen: Mensch, Substanz, Raum u. s. w.; dies sind allgemeine Ideen, denn sie beziehen sich auf eine Mehrheit von Einzeldingen; aber zu gleicher Zeit sind es auch Realprinzipien oder, schlechthin, Realitäten, denn, um uns die Vorstellung eines bestimmten Menschen, einer bestimmten Substanz oder eines bestimmten Raumes zu bilden, müssen wir jedesmal von der allgemeinen Idee des Menschen, der Substanz, des Raumes aus- und, durch Begrenzung dieser Idee, zu der Einzelvorstellung fortgehen; folglich, sagen die Realisten, existiren die Ideen des Menschen an sich, der Substanz an sich, des Raumes an sich, kurz, alle diese allgemeinen Ideen, vor den Einzeldingen, vor den einzelnen Menschen, vor den bestimmten Substanzen, vor den begrenzten Raumtheilen; mit andern Worten, sie existiren an sich, sie haben eine wirkliche Realität an sich.

Aber wie, wo, unter welcher Form existiren sie? dies ist die schwierige Frage, auf welche der Realismus Antwort zu geben hat. Wo giebt es einen Menschen an sich, einen Menschen ohne jede individuelle Bestimmtheit, einen Menschen, der weder Kind, noch Mann, noch Greis ist, der keiner Nation, keiner Familie, keinem Geschlecht angehört? Wo ist die Substanz, welche weder Flüssigkeit noch fester Körper, weder Naturwesen noch Geist ist? Endlich, wo giebt es einen Raum, der weder ein Hier noch ein Dort, weder ein Oben noch ein Unten enthält?

Die Realisten suchten diese schwierige Frage durch mancherlei Annahmen zu lösen. Die Einen behaupteten, mit Plato, die Universalien wären die Ideen Gottes, die Mittel oder Werkzeuge seiner schöpferischen Allmacht. Nach ihrer Ansicht, hat Gott die Einzeldinge mit Hülfe gewisser Bilder oder Normalideen geschaffen, und diese Normalideen des göttlichen Geistes, welche dieser auf eine unmittelbare Weise dem menschlichen Geiste mittheilt, sind eben jene Universalien; folglich existiren die Universalien vor der Erschaffung der Einzeldinge in Gott; folglich sind sie an sich real, als Erscheinungsformen der absoluten Realität Gottes.

Eine andere Partei der Realisten betrachtete die Universalien lediglich in Beziehung auf die bestimmte und individuelle Form, unter welcher sie uns erscheinen. Die Universalien, sagten sie, existiren nicht vor den Einzeldingen, sondern vielmehr in und mit den Einzeldingen; sie bilden die innere Wesenheit oder Substanz dieser Einzeldinge (universalia in re). Man muß an den Einzeldingen unterscheiden einen wesentlichen Theil, welcher stets derselbe bleibt, und einen zufälligen oder wandelbaren, welcher fortwährend neue Formen annimmt. Unser Verstand hat nun das Vermögen, jenes Wesen der Dinge von diesen ihren zufälligen Eigenschaften und Formen zu trennen, und durch diese Trennung erhalten wir Das, was wir das Allgemeine nennen. Das Allgemeine existirt also, als solches, nirgends anders, als in unsrem Verstande, hier aber allerdings auf eine unmittelbare und vollkommen selbstständige Weise. Die allgemeinen Ideen sind unmittelbare und reale Wahrheiten unsres Bewußtseins; nur empfängt dieses sie nicht vermittelst einer Anschauung des göttlichen Geistes, vor der Wahrnehmung einzelner Dinge, sondern es findet dieselben in sich, so oft es durch die sinnliche Vorstellung zu der Betrachtung des wahren Wesens eines

äußeren Gegenstandes aufgefordert wird. Die Idee: Mensch existirt nicht anders, als in der bestimmten Form dieses oder jenes Menschen; nichtsdestoweniger aber unterscheiden wir die allgemeine Idee des Menschen von der bestimmten Vorstellung eines einzelnen Menschen; die Idee: Mensch befindet sich zwar in unsrem Bewußtsein, allein erweckt und entwickelt wird sie erst durch die sinnliche Vorstellung eines bestimmten Menschen.

Diese Ansicht von den allgemeinen Ideen nähert sich, auf der einen Seite, der Theorie Platos, welcher gleichfalls lehrt, das Wesen oder die Idee der Dinge erscheine uns unter bestimmten Formen und die reine Idee werde in unsrer Seele erst durch die sinnliche Vorstellung erweckt; auf der andern Seite, der Logik des Aristoteles, welche gewisse Kategorien oder Allgemeinbegriffe aufstellt, nach denen sich unsre empirischen Erkenntnisse richten sollen.

Diese Annahme, daß nämlich die Universalien nicht eigentlich vor den Einzeldingen existiren, sondern daß sie blos deren Wesensprinzip bilden, ist der Uebergang von dem strengen Realismus zu seinem Gegentheil, dem Nominalismus. Denn, wenn die allgemeinen Ideen erst in dem Augenblicke in unsrem Bewußtsein zum Vorschein kommen, wo dieses einen Eindruck von den Außendingen empfängt, können wir dann wohl füglich von einer unmittelbaren Realität dieser Ideen sprechen? können wir sie als das untrügliche Prinzip und Kriterium aller unserer Erkenntnisse betrachten? Wenn die Idee: Mensch uns niemals anders erscheint, als unter einer individuellen Gestalt und in besonderen Beziehungen, warum bedienen wir uns dieser Idee in einem absoluten Sinne, d. h. so, als gäbe es einen Menschen an sich, ohne alle individuelle Beziehungen und Bestimmungen? Aus dem Allem schließen nun die Nominalisten, daß die Universalien

vielmehr nach den Einzeldingen existiren, als das Erzeugniß einer sinnlichen Vorstellung dieser Einzeldinge und einer subjectiven Operation unsres Verstandes, kraft deren derselbe die Theil- oder Einzelvorstellungen zu allgemeinen Vorstellungen erhebt. Die Universalien, sagen die Nominalisten, weit entfernt, unmittelbare Wahrheiten oder an sich reale Erkenntnisse zu sein, sind nichts Weiteres, als bloße Abstractionen, bloße Namen (nomina) oder Ausdrücke, deren sich unser Verstand bedient, um die unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Erkenntnisse in ein System zu bringen. Die Ideen: Mensch, Substanz, Raum sind nicht durch einen Act der Anschauung oder der Offenbarung aus dem göttlichen Geiste geschöpft; sie finden sich ebensowenig als angeborene Wahrheiten in unsrem Bewußtsein, sondern wir bilden dieselben durch eine Operation unsres Verstandes, indem wir die einfachen Vorstellungen, welche unsre Seele mittels der Sinne empfängt, auf mannigfache Weise zusammensetzen, zerlegen, unter sich vergleichen u. s. w. Wir erblicken mehrere Individuen; wir vergleichen sie unter einander; wir bemerken an ihnen gewisse gemeinsame Eigenschaften; wir verknüpfen diese Eigenschaften unter sich und bilden daraus eine einzige Idee, und so bekommen wir die allgemeine Idee des Menschen. Sodann vergleichen wir den Menschen mit einem andern Einzelwesen, mit der Pflanze oder dem Wasser. Wir finden auch unter diesen verschiedenen Wesen gewisse Aehnlichkeiten; wir finden z. B., daß alle Drei eine Mehrheit von Elementen enthalten, welche unter sich zur Einheit verknüpft sind; wir bilden uns einen neuen Ausdruck, um diese Aehnlichkeit des Menschen mit der Pflanze, dem Wasser u. s. w. zu bezeichnen; wir nennen alle diese Dinge, mit einem gemeinsamen Begriff, Substanzen. Endlich nehmen wir wahr, daß wir uns an einem bestimmten Orte befinden;

wir bemerken einige Substanzen unmittelbar neben uns, andere in gewisser Entfernung von uns; wir verändern unsern Platz, indem wir andere Körper aus ihrer Stelle verdrängen u. s. w.; indem wir nun auf diese verschiedenen sinnlichen Vorstellungen Acht haben, gelangen wir zu der Idee eines gemeinsamen oder allgemeinen Raumes, in welchem dies Alles vorgeht.

Noch einmal also, die allgemeinen Ideen sind, nach der Ansicht der Nominalisten, selbstgebildete Abstractionen oder Begriffsvorstellungen, ohne eigene Realität; vielmehr hängt ihre Realität oder Wahrheit von der Genauigkeit, Vollständigkeit und Deutlichkeit derjenigen subjectiven Operationen unsres Verstandes ab, durch welche sie erzeugt werden.

Diese Theorie der Nominalisten hat große Aehnlichkeit mit der Theorie der Stoiker und des Epikur, welche beide ebenfalls die Ansicht aufstellen, die allgemeinen Ideen seien ein bloßes Erzeugniß einer logischen Operation und gründen sich auf die empirischen Vorstellungen.

Allein, bei aller Aehnlichkeit, welche zwischen den verschiedenen scholastischen Systemen und den vornehmsten Schulen des Alterthums, in Bezug auf die Theorie von den allgemeinen Ideen, stattfindet, darf man doch nicht vergessen, daß die scholastische Philosophie von einem ganz andern Gesichtspunkte ausgeht, als die griechische. Die Scholastik entwickelte sich, wie wir dies schon oben bemerkt haben, unter dem Einflusse des modernen, christlichen Geistes, mochte sie nun im Dienste der Kirche thätig sein, oder gegen dieselbe Opposition machen. Die dialektischen Streitigkeiten der Realisten und Nominalisten gingen Hand in Hand mit den theologischen Kämpfen; Das, um was es sich bei diesen kleinlichen Spitzfindigkeiten über die Existenz der Ideen vor den Dingen oder nach den Dingen eigentlich handelte, war

die gewichtige Frage, einerseits, der unumschränkten Herrschaft der Kirche, andrerseits, der individuellen Freiheit. Die Untrüglichkeit der Kirche stützt sich auf den Glauben, d. h. auf die feste Ueberzeugung der Menschen, daß Alles, was von der Kirche ausgeht, unmittelbar wahr sei, daß der Einzelne nicht das Recht habe, die Lehren derselben dem kritischen Urtheile seiner Vernunft zu unterwerfen, mit einem Worte, daß die religiösen Wahrheiten an sich und durch sich real oder gewiß seien. Der Kirche allein soll das Recht zustehen, die Glaubenslehren auszulegen und zu deuten, über ihre Wahrheit oder Unwahrheit zu entscheiden; die Vernunft des Einzelnen hat den Aussprüchen derselben blindlings zu gehorchen. Dieser Grundsatz der Kirche stimmt nun vollkommen überein mit dem Prinzip des Realismus. Nach Letzterem nämlich sind die allgemeinen Ideen unmittelbar wahr oder real; sie dienen allen unsern Einzelvorstellungen zur Grundlage oder zur Norm; unsre Vernunft ist nicht berechtigt, in kritische Untersuchungen über die Wahrheit oder die Bedeutung dieser Ideen einzugehen. Der Realismus sagt somit, vom logischen Gesichtspunkte aus, ganz Dasselbe, was die Kirche vom religiösen Gesichtspunkte aus behauptet hatte. Der Realismus bedurfte eines untrüglichen Ansehens, um die Wahrheit seiner Prinzipien zu bestätigen und eine vollgültige Erklärung derselben zu gewähren; diese Autorität konnte keine andere sein, als die Kirche. Die Kirche, ihrerseits, stützte sich auf das Dogma, daß die menschliche Vernunft Nichts durch das Denken oder die sinnliche Wahrnehmung, sondern Alles durch eine unmittelbare Offenbarung erkenne; sie mußte also nothwendig das Prinzip des Realismus annehmen, den Nominalismus dagegen, welcher die Freiheit der menschlichen Vernunft vertheidigte, aus allen Kräften bekämpfen. Auf der andern Seite waren die Streiche, welche der Nominalismus

gegen den Realismus führte, zugleich gegen die Herrschaft der Kirche und des religiösen Dogmas selbst gerichtet. Denn, wenn, wie der Nominalismus behauptet, alle Ideen aus der sinnlichen Vorstellung und dem Denken stammen, wenn ihre Realität keine absolute oder unmittelbare, sondern nur eine relative oder abgeleitete ist, wenn man, um ihre Richtigkeit zu beweisen, um sie zu erklären und anzuwenden, allemal der Erfahrung bedarf, so giebt es nirgends ein absolut gewisses Dogma, nirgends eine absolut untrügliche Autorität; dann hat vielmehr jeder Einzelne das Recht, die Lehren der Religion und die Aussprüche der Kirche einer kritischen Prüfung zu unterwerfen.

Also, noch einmal, der Nominalismus vertheidigt die individuelle Freiheit und den Fortschritt, und stützt sich dabei auf die Erfahrung und auf die Kritik, denn Kritik und Erfahrung sind in einem steten Fortschritt, in einer steten Entwickelung begriffen; der Realismus dagegen führt die Sache der Kirche oder des Dogmas, indem er der menschlichen Vernunft gewisse unmittelbare oder absolute Wahrheiten aufdringt und auf diese Weise die freie Entwickelung der Ansichten und Erkenntnisse hemmt.

Dies ist, im Allgemeinen, der Charakter dieses ersten Abschnitts der modernen Philosophie. Die Speculation beschränkte sich in diesem Zeitraume auf dialektische oder logische Untersuchungen und deren Anwendung auf die Theologie, die Kosmologie, die Psychologie und die allgemeine Ontologie. Die Gesammtheit dieser Untersuchungen bezeichnete man mit dem, von dem Aristoteles entlehnten, Namen der Metaphysik. Die Metaphysik hob also an von einer Theorie der allgemeinen Ideen, suchte sodann, mit Hülfe dieser Ideen, zunächst, die Natur der Dinge im Allgemeinen, dann, die Natur der menschlichen Seele, drittens, die Natur der

Welt, als eines absoluten Ganzen, und, zuletzt, die Natur und die Eigenschaften Gottes zu erklären. So z. B. bewiesen die Scholastiker das Dasein Gottes durch die unmittelbare Idee eines absolut realen Wesens; so folgerten sie aus der Idee der Substanz die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele u. s. w.

Wir sprechen hier natürlich nur von den dogmatischen oder realistischen Systemen, denn, was den Nominalismus betrifft, so trat derselbe nie eigentlich unter einer systematischen Form auf, sondern entwickelte sich blos als Gegensatz der systematischen Philosophie; der Nominalismus ist die erste Erscheinung des modernen Skepticismus.

Die praktischen Ideen wurden in der scholastischen Periode fast gänzlich vernachlässigt. Die strenge Zucht der Kirche hemmte die Entwickelung der Moralprinzipien; der Despotismus des Lehnswesens erstickte die politischen Ideen und gestattete keine allgemeine Theilnahme der Einzelnen an den öffentlichen Angelegenheiten. Das Christenthum gründete die Sittlichkeit auf die Liebe zu Gott, die Reinheit des Willens und eine edle und erhabene Selbstverleugnung. Diese Prinzipien waren nicht geeignet, die praktischen und socialen Ideen zu entwickeln oder eine regsamere Bewegung in dem Staats- und Volksleben hervorzubringen. Die Moralphilosophie war ausschließlich auf die Erklärung und Anwendung der von dem Christenthum aufgestellten sittlichen Ideen angewiesen; sie war Nichts, als eine casuistische Tugenden- und Pflichtenlehre, vom christlichen Gesichtspunkte aus.

Dieser Zustand der Philosophie währte bis zum Anfange des sechszehnten Jahrhunderts. Um diese Zeit trafen mehrere Ursachen zusammen, welche eine Auflösung der Herrschaft der Scholastik und ihrer Beschützerin, der Kirche, herbeiführten. England und Frankreich hatten sich schon in vielen

Beziehungen der Oberherrlichkeit des römischen Stuhls entzogen und suchten ihr Staatsleben auf einer nationalen Unterlage zu begründen. In Deutschland hatte sich der alte Lehensverband zwischen der Kirche, dem römischen Kaiser und den einzelnen deutschen Fürsten ebenfalls bedeutend gelockert. Der Einfluß der Kirche war gebrochen, Dank den kräftigen Anstrengungen, welche mehrere Kaiser zu diesem Zwecke gemacht hatten! allein gleichzeitig hatte auch die kaiserliche Gewalt eine wichtige Veränderung erlitten. Die großen Vasallen hatten die Verlegenheit benutzt, in welcher sich die Kaiser, bei ihren Kämpfen mit dem Pabstthume, befanden, und hatten sich mehr und mehr von der kaiserlichen Oberhoheit frei und zu selbstständigen Herren ihrer Länder gemacht. Um, bei diesem kühnen Unternehmen, eines kräftigen Schutzes versichert zu sein, hatten sie ihren untern Vasallen und den Körperschaften in ihren Städten mancherlei Freiheiten und Rechte eingeräumt. Eben so begünstigten die Kaiser das Aufblühen des dritten Standes in den freien Städten, um der trotzigen Gewalt der großen Vasallen und des kriegerischen Adels ein Gegengewicht zu geben. So mußte die gegenseitige Befehdung der verschiedenen despotischen Gewalten den ersten Grund zu der politischen Freiheit legen.

Gleichzeitig war aber auch der Geist des deutschen Volks nicht müßig geblieben. Zahlreiche Erfindungen, von der höchsten Wichtigkeit für die allgemeine Kultur, waren gemacht worden; man fing an, den Naturwissenschaften eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken; die Araber hatten die Mathematik nach Deutschland gebracht; die Griechen bereicherten das Abendland mit den kostbaren Schätzen ihrer Litteratur, welche sie aus den Flammen Konstantinopels gerettet hatten. Alles dies mußte in Kurzem eine bedeutende Umwälzung in dem gesammten Zustande der Kultur hervorbringen und eine

neue Periode der modernen Welt ins Leben rufen. Diese Umwälzung fand zuerst in Deutschland statt; es war die Reformation. Durch die Reformation ward nicht allein der kirchliche Zustand Deutschlands verändert, sondern auch der politische, sociale und litterarische. Sie trug Viel dazu bei, die Selbstständigkeit der einzelnen deutschen Fürsten zu begründen und die Einheit des alten deutschen Reichs aufzulösen. Der dreißigjährige Krieg, welcher das Werk der Reformation vollendete und der neuen Ordnung der Dinge eine feste und gesetzliche Gestalt gab, endete mit der förmlichen Anerkennung einer fast vollständigen Unabhängigkeit der deutschen Fürsten, womit das deutsche Reich so gut wie aufgelöst war, wenn es auch dem Namen nach noch fortbestand. Das Haus Oestreich, bei welchem die Kaiserkrone fast erblich geworden war, bediente sich dieser seiner Oberhoheit nur, um die Herrschaft über seine Erbstaaten fester zu begründen; die andern deutschen Mächte, Sachsen, Baiern, Brandenburg, ahmten dies Beispiel nach und verfolgten eine Politik der Absonderung und Vereinzelung. Diese Vereinzelung der verschiedenen deutschen Staaten und diese Auflösung des römischen Reichs hat allerdings auf langehin den Einfluß der deutschen Nation auf die europäischen Angelegenheiten vernichtet und das in sich zerrissene, ohnmächtige Deutschland den habgierigen und kühnen Angriffen seiner Nachbarn preisgegeben; allein in anderer Beziehung hat sie auch wohlthätige Folgen gehabt. Indem die deutschen Fürsten sich von dem römischen Reiche lostrennten, waren sie genöthigt, einen neuen Stützpunkt in dem Nationalgeist ihrer Völker zu suchen; sie mußten die Kräfte ihrer Länder möglichst entwickeln, um einen ehrenvollen Platz unter den übrigen Souverainen einzunehmen, und aus diesem Grunde förderten sie die Industrie, den Handel, die Künste und Wissenschaften. So wurde die

Auflösung des römischen Reichs der erste Schritt dazu, den einzelnen deutschen Völkerschaften einen Nationalsinn, ein praktisches und politisches Interesse zurückzugeben und sie von dem Hange zum Allgemeinen und Idealen zu heilen, welcher sie bis dahin beherrscht und zu brauchbaren Instrumenten für die despotischen Zwecke des Pabstthums gemacht hatte.

Allein so ganz konnte die metaphysische Richtung nicht auf einmal aus dem deutschen Geiste verschwinden; vielmehr suchte sie neue Stützpunkte, da die Kirche sie nicht mehr mit ihrem Ansehen deckte. Die protestantischen Universitäten machten sich zu Führerinnen des geistigen Lebens in Deutschland, ohngefähr in derselben Weise, wie es früher die römische Kirche gewesen war. Es entwickelte sich im Schooße dieser Universitäten eine systematische Philosophie, welche das dogmatische Prinzip vertheidigte; und eben so bildete sich gegen diese dogmatische Philosophie eine Opposition, welche damit endete, daß sie auch diesen zweiten Abschnitt des modernen Geistes zu Grunde gehen ließ. Die dogmatische Philosophie, wie sie während dieses zweiten Abschnittes auf den protestantischen Universitäten Deutschlands herrschte, stützte sich zwar nicht auf das untrügliche Ansehen des religiösen Dogmas oder der Kirche; sie erkannte vielmehr als einzige Autorität die menschliche Vernunft an; sie stand nicht im Dienste der Theologie; im Gegentheil maßte sie sich eine Obergewalt über diese an und unternahm es, die Ideen der positiven Religion zu prüfen und zu entwickeln; allein bei Alledem kam sie immer wieder auf die religiösen Prinzipien zurück und beschränkte sich fast ausschließlich auf deren Verarbeitung, ohne besondere praktische Resultate zu gewähren.

In dem ersten Zeitraume der modernen Philosophie hatten die verschiedenen Nationen des civilisirten Europas fast auf gleiche Weise an der geistigen Bewegung Theil genommen.

Italien, Spanien, England, Frankreich und Deutschland, jedes hatte seine Philosophen hervorgebracht; in jedem dieser Staaten hatte das eine oder das andere der herrschenden Systeme der Scholastik Wurzel geschlagen. In der zweiten Periode verlor sich allmälig diese Allgemeinheit und Gleichmäßigkeit der philosophischen Bestrebungen. Diejenigen Länder, auf denen unausgesetzt das Joch des kirchlichen Despotismus lastete, wie Spanien und Italien, blieben bald hinter der gewaltigen Bewegung der Ideen zurück; die dichten Nebel des Aberglaubens, mit welchen diese Länder bedeckt waren, erstickten den philosophischen Geist oder hinderten ihn wenigstens, sich zu der Höhe der neuen Aufklärung emporzuschwingen. England ging auf der Bahn der fortschreitenden Entwickelung voran; allein es stellte blos die negative Seite der philosophischen Bewegung dar, die Opposition gegen die dogmatische Philosophie, den Skepticismus; es besaß keine Metaphysik. Die englische Nation war schon damals zu praktisch, um ihre Zeit auf rein speculative Untersuchungen zu verwenden; sie zog es vor, die praktische Nutzbarkeit einer Idee zu prüfen, anstatt deren Realität durch logische oder ontologische Beweisführungen darzuthun; sie legte wenig Gewicht auf die systematische Form einer Theorie, sondern suchte nur dieselbe sogleich auf eine oder die andere Weise fürs Leben anzuwenden. Die Franzosen genossen am Anfange dieser Periode weder einer so großen politischen Freiheit, noch so ausgebildeter socialer Einrichtungen, als die Engländer; sie waren noch in vielfacher Hinsicht dem religiösen und politischen Despotismus unterworfen. Allein im Verlauf dieser Periode bereitete sich in Frankreich eine große Umgestaltung sowohl der politischen, als der religiösen Verhältnisse vor, und selbst die Strenge, womit einerseits das Königthum und andrerseits die Priesterschaft ihre Gewalt

und ihr Ansehen über das Volk gebrauchten, trug Viel dazu bei, dem französischen Geiste eine entschiedene Richtung nach der Seite der Opposition und der praktischen Theorien hin zu geben. Die französische Philosophie begann daher in dieser Periode mit der Metaphysik und dem Systeme, und endete mit einem vollkommenen Skepticismus. Dagegen wurde Deutschland von dieser Zeit an das ausschließliche Vaterland der systematischen Philosophie; in Deutschland machte sich die Philosophie zum Mittelpunkt aller andern Wissenschaften und des gesammten geistigen Lebens. Das deutsche Volk hatte noch nicht sein Nationalbewußtsein entwickelt; vielmehr trugen alle seine Ideen noch immer jenen Charakter der Allgemeinheit und des Kosmopolitismus, welchen das Christenthum ihnen gegeben hatte; die Deutschen waren weit mehr Denker, Träumer und Schwärmer, als praktische oder politische Leute. Während die andern Nationen sich mit politischen und materiellen Verbesserungen beschäftigten, brüteten die Deutschen über ihren speculativen Systemen, ihren logischen und metaphysischen Theorien.

Die Reform der Philosophie begann in England durch Baco von Verulam; sodann wurden die neuen Lehren entwickelt und in ein System gebracht durch die französischen Metaphysiker Descartes und Malebranche, und den großen holländischen Philosophen Spinoza; allein zuletzt blieben sie das Eigenthum der Deutschen, eines Leibnitz, eines Wolff und Anderer, welche die Begründer der systematischen Philosophie wurden, während in Frankreich und England die philosophischen Ideen sich mit den andern Wissenschaften vermischten, ohne eine besondere Wissenschaft zu bilden.

Zweite Periode.

Die idealistische und die sensualistische Schule.

Die zweite Periode der modernen Philosophie umfaßt ebenfalls zwei verschiedene Schulen oder Parteien. Der scholastische Realismus lebte in gewisser Beziehung wieder auf in der Cartesianischen Philosophie, der Nominalismus ward fortgepflanzt und entwickelt durch die empirischen Theorien der Engländer und der Franzosen.

Der Nominalismus hatte, unterstützt durch die Fortschritte, welche in der Zwischenzeit in den Erfahrungswissenschaften vor sich gegangen waren, die Uebermacht des Realismus und des kirchlichen Dogmas gebrochen; die Freiheit des philosophischen Denkens war anerkannt; die empirische Methode hatte in vielfacher Beziehung Geltung erlangt und die abstracten Begriffe der scholastischen Metaphysik verdrängt. Baco suchte diese Methode als Prinzip in alle Wissenschaften einzuführen und ihr eine feste Grundlage zu geben. Nach seiner Theorie, beruhen alle menschliche Erkenntnisse auf der Beobachtung empirischer Thatsachen und auf dem Denken, welches diese Thatsachen zusammenfaßt und dadurch allgemeine Grundsätze für die verschiedenen Zweige des Wissens bildet. Allein die Philosophie, wie wir dies schon oben ausgesprochen, sucht eine absolute Wahrheit, ein an sich reales Prinzip, als Ausgangspunkt für alle unsre Einzelerkenntnisse. Nun sind die empirischen Erkenntnisse jederzeit unvollständig und mangelhaft; unsre Sinne und unser Denken betrügen uns häufig; überhaupt aber lehrt uns die Erfahrung nicht das Wesen der Dinge, sondern nur deren äußere Formen kennen. Folglich bedarf die Philosophie eines obersten Prinzips, aus welchem alle Erkenntnisse herkommen und worauf

sie sich zurückbeziehen; sie bedarf eines absoluten Kriteriums der Wahrheit oder Unwahrheit unsrer Ideen. Dies ungefähr waren die Schlußfolgerungen, von denen die Philosophie des Descartes ausging.

Idealistische Schule.

Descartes. Geulinex. Malebranche. Spinoza. Leibnitz. Wolff u. s. w.

Descartes wollte gewissermaßen Realismus und Nominalismus unter sich vereinigen, indem er, einerseits, das Prinzip der Philosophie auf die Untersuchung des menschlichen Bewußtseins gründete, andrerseits aber, die realen oder allgemeinen Ideen beibehielt. Die Philosophie, sagt Descartes, darf ihr Prinzip nicht aus den theologischen Dogmen oder den Satzungen der Kirche entnehmen, sondern sie muß dasselbe auf dem Wege des selbstständigen, speculativen Denkens gewinnen. Die Scholastiker nahmen gleich von vornherein die Wahrheit der allgemeinen Ideen an, ohne nach einem obersten Kriterium für die Bestätignng dieser Wahrheit zu forschen. Descartes beginnt mit einem allgemeinen Zweifel. Wir müssen, sagt er, unser Urtheil über die Realität der Ideen oder Vorstellungen, welche wir in unserm Bewußtsein finden, so lange zurückhalten, bis wir eine absolut gewisse und unumstößliche Idee gefunden haben, eine Idee, deren Wahrheit unmittelbar durch sich selbst verbürgt und welche eben deshalb geeignet ist, uns als Kriterium für alle übrige Ideen zu dienen. Nun können wir an der Realität aller unsrer sinnlichen Vorstellungen zweifeln, denn wir wissen, daß unsre Sinne uns in jedem Augenblicke täuschen; wir können ebenfalls an der Realität unsrer Ideen zweifeln, denn wir sehen, wie diese Ideen sich von Zeit zu Zeit ändern, und wir bemerken, wie wenig die verschiedenen Individuen in Bezug

auf die einzelnen Ideen übereinstimmen; endlich können wir nicht allein das Dasein der äußern Gegenstände und die Realität der übersinnlichen Wahrheiten in Zweifel ziehen, sondern sogar das Dasein unsres eigenen Körpers und die Realität der mannigfaltigen Erscheinungsformen unsres geistigen Wesens, denn die Beobachtung lehrt uns, daß oftmals Menschen, im Traume oder bei gewissen Krankheiten, sich einbilden, sie hörten, sähen, bewegten sich, ohne daß sie in der That eine einzige dieser körperlichen Verrichtungen vornehmen; daß Manche, welche einen Arm oder ein Bein verloren hatten, nichtsdestoweniger Schmerzen in diesem Theile ihres Körpers empfanden, den sie doch nicht mehr besaßen; mit einem Worte, es giebt für uns nichts Gewisses, nichts Zweifelloses, ausgenommen eine einzige Idee, nämlich die Idee unsrer Seele oder unsres Ich. Leugnet Alles! sagt Descartes, zweifelt an Allem! doch werdet ihr stets bekennen müssen, daß es durchaus unmöglich für euch ist, das Dasein eures Ich zu leugnen, oder daran zu zweifeln, daß ihr zweifelt, daß ihr denkt, daß ihr folglich auch als denkendes Wesen existirt. Dies ist der Sinn des berühmten Grundsatzes des Descartes: **Cogito, ergo sum**, ich denke, folglich bin ich; allein, setzt Descartes hinzu, **sum tantum tanquam res cogitans**, d. h. der Act des Denkens schließt nicht die körperliche Existenz des denkenden Individuums in sich, sondern blos seine Existenz als eines denkenden Wesens. Die griechischen Skeptiker sagten: Wir wissen durchaus Nichts, nicht einmal dies, daß wir Nichts wissen; ihr Prinzip war folglich das des absoluten Zweifels, der vollständigen Negation jeder Wahrheit. Der Zweifel des Descartes dagegen ist blos ein relativer oder kritischer Zweifel; er zweifelt nicht, um zu zweifeln, sondern er zweifelt, um eine zweifellose Wahrheit zu finden, und, sobald er diese gefunden hat, hört er auf zu

zweifeln und stellt selbst die Realität der positiven Erkenntnisse wieder her.

Es ist also, nach der Ansicht des Descartes, unmöglich, von unsrem Ich oder von dem einfachen Acte des Denkens zu abstrahiren; folglich ist die Idee des Ich oder die Idee: ich denke, die einzige absolutreale und an sich gewisse Idee, das Prinzip und Kriterium aller andern Ideen unsres Bewußtseins. Allein worauf gründet sich doch die unmittelbare und unumstößliche Gewißheit dieser Idee des Ich? Darauf, antwortet Descartes, daß wir diese Idee klar und deutlich denken; und daraus schließt er dann weiter, alles Das, wovon wir uns eine eben so deutliche Idee zu bilden vermögen, als die des Ich ist, sei gleichfalls absolut wahr oder real. Somit sind alle unsere deutlichen Ideen an und durch sich gewiß; somit erkennen wir das Wesen der Dinge durch unsre unmittelbaren oder angeborenen Ideen und nicht durch empirische Vorstellungen, denn diese letzteren sind jederzeit unvollständig und verworren. So z. B. haben wir eine deutliche Idee von unsrem Körper und von den andern Körpern, welche uns umgeben, in Bezug auf ihre Größe, ihre Form und Substanz; so dienen uns die deutlichen Ideen unsres Bewußtseins als unwiderlegbarer Beweis für das Dasein Gottes, für seine Eigenschaften u. s. w.

Die einzig richtige Methode des Philosophirens ist, nach Descartes, die Methode der Demonstration, zufolge welcher die Einzelerkenntnisse aus den allgemeinen Ideen durch eine einfache, logische Schlußfolgerung abgeleitet werden. Mit Hülfe dieser Methode hat Descartes folgende metaphysische Grundsätze aufgestellt: Es giebt zwei Klassen von Substanzen, denkende und ausgedehnte, oder, mit andern Worten, Seelen und Körper. Diese beiden Klassen von Substanzen sind gänzlich verschieden, indessen besteht doch

unter ihnen eine Art von Wechselwirkung, vermittelt durch die Dazwischenkunft Gottes, welche möglich macht, daß die Seele auf den Körper und dieser auf die Seele einwirkt. Dies sind die metaphysischen Grundsätze des Descartes; von seinen physikalischen, physiologischen und psychologischen Ansichten haben wir hier nicht zu sprechen.

Diese Ideen des Descartes wurden entwickelt durch seine Schüler, Geuliner, Malebranche, Spinoza, Leibnitz u. A. Geuliner und Malebranche bildeten die Lehre des Descartes von der vermittelnden Dazwischenkunft Gottes weiter aus und kamen so auf die Theorie der Gelegenheitsursachen oder den Occasionalismus. Nach dieser Theorie, wirken die verschiedenen Substanzen nicht direct die eine auf die andere ein, sondern die Veränderung, welche in der einen vorgeht, giebt Gott Veranlassung, dieselbe Veränderung auch in der andern hervorzubringen. So z. B. ist die Bewegung unsres Arms nicht eine unmittelbare Wirkung unsres Willens, sondern Gott ist es, welcher unser körperliches Organ in Bewegung setzt, in Folge eines inneren Actes unsres Willens.

Malebranche ging noch weiter. Nach seiner Ansicht, sind unsre Ideen nicht unsrem Bewußtsein angeboren, sondern sie werden uns von Gott mitgetheilt, so oft wir derselben bedürfen. Wenn z. B. in unsrem Körper eine Veränderung vor sich geht, so werden wir dieser Veränderung bewußt, nicht durch eine angeborene Idee, sondern durch die unmittelbare Einwirkung Gottes, welcher in uns gerade diejenige Vorstellung erweckt, welche nothwendig ist, um diese Thatsache zu erkennen.

Spinoza entwickelte die Idee der Substanz, welche Descartes aufgestellt hatte, und gelangte dadurch zu der Ansicht, daß es nur eine einzige Substanz gebe; denn, sagte er, eine Substanz ist ein Wesen, welches an und durch sich

selbst existirt, folglich kann es nicht zwei Substanzen geben, da die eine dieser Substanzen nothwendig in irgend einer Hinsicht von der andern abhängig seyn müßte. Alle Einzelwesen sind vielmehr bloße Modificationen oder Erscheinungsformen einer einzigen Substanz. Diese Substanz ist Gott und man kann daher auch sagen, daß alle Dinge bloße Modificationen oder Erscheinungsformen Gottes sind. Diese göttliche Substanz stellt sich nun aber unter zwei verschiedenen Formen oder mit zwei verschiedenen Merkmalen dar, das eine Mal als denkende, das andere Mal als ausgedehnte Substanz. Alle denkende Wesen sind Erscheinungen Gottes in seiner Eigenschaft als denkendes Wesen; alle körperliche Wesen sind Erscheinungen Gottes, in so fern er ein ausgedehntes Wesen ist. Allein beiderlei Arten von Wesen, die denkenden wie die ausgedehnten, gehen gleichermaßen aus der einen und einfachen Substanz Gottes hervor und sind folglich auch, ihrem innersten Wesen nach, völlig gleichartig, wie verschieden auch immer die äußeren Formen sein mögen, unter denen sie sich darstellen. Spinoza nimmt also einen vollkommenen Parallelismus zwischen den idealen oder geistigen und den realen oder körperlichen Erscheinungen Gottes an, zwischen den innern Zuständen der denkenden Wesen und den äußern Veränderungen der materiellen Wesen; — wie er es ausdrückt: ordo rerum idem est atque ordo idearum. Daher sind wir in jedem Augenblicke uns alles Dessen bewußt, was in der Außenwelt vor sich geht, denn jede körperliche Veränderung ist der bloße Widerschein einer inneren Thatsache, welche gleichzeitig in unserer Seele stattfindet, da, nach den obigen Voraussetzungen, beide Thatsachen einen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt haben, nämlich die göttliche Substanz.

Ganz im Gegensatze hiervon nahm Leibnitz eine unendliche Mannigfaltigkeit von Substanzen an; er nannte diese

Substanzen Monaden. Die Monaden sind, nach der Theorie des Leibnitz, einfache Kräfte, welche sich fortwährend durch eine innere Thätigkeit bewegen und entwickeln, ohne daß die eine Monade auf die andere einwirkt, weil, wie Leibnitz sagt, die Idee der Substanz die Idee einer vollkommenen Unabhängigkeit und Selbstthätigkeit in sich schließt, diese Idee aber mit der Vorstellung eines directen oder physischen Einflusses unverträglich ist. Jede Monade bewegt sich also lediglich nach den angeborenen Gesetzen ihrer Natur. Nichtsdestoweniger jedoch besteht eine gewisse Uebereinstimmung und ein gewisser Zusammenhang unter allen den verschiedenen Monaden, und zwar in Folge einer vorherbestimmten Harmonie. Alle Monaden sind nämlich Geschöpfe oder, um den poetischen Ausdruck des Leibnitz zu gebrauchen, Ausstrahlungen (Fulgurationen) der unendlichen Monade, Gottes. Indem Gott diese unendliche Mannigfaltigkeit einfacher und freier Substanzen schuf, verlieh er einer jeden derselben einen bestimmten Grad von Thätigkeit und von Entwicklung, und gleichzeitig setzte er das allgemeine Gesetz fest, kraft dessen die Handlungen der einen Monade mit denen der andern Monaden in Einklang stehen, ohne daß gleichwohl eine directe und physische Beziehung zwischen ihnen stattfindet.

Der Schüler des Leibnitz, Christian Wolff, hat die Prinzipien der Cartesianischen Philosophie nicht eigentlich weiter ausgebildet, sondern sie blos in einer verständlicheren und systematischeren Form dargestellt, zugleich aber sie auf die verschiedenen Zweige des menschlichen Wissens angewendet.

Wir wollen die Hauptgesichtspunkte dieser von Descartes gestifteten Philosophie noch einmal kurz angeben. Es sind ihrer zwei, nämlich die Theorie der angeborenen Ideen

und die Theorie der Substanzen. Die Theorie der angeborenen Ideen ruht auf dem gleichen Prinzip wie die Theorie der Universalien bei den scholastischen Philosophen, denn die angeborenen Ideen sind ebenfalls an sich real, sind ebenfalls a priori, sind ebenfalls allgemein und einfach. Nur darin weicht die Theorie des Descartes von der Theorie der Scholastiker ab, daß die Letzteren ihre Ansicht von der Gewißheit der Universalien auf das religiöse Dogma und das Ansehen der alten Philosophen stützen, während Descartes sich auf das menschliche Bewußtsein, als das höchste Kriterium der angeborenen Ideen, beruft, und daß, ferner, die Universalien der Realisten ganz unbestimmte und verworrene Begriffe enthalten, die Ideen des Descartes dagegen schon weit bestimmter gefaßt und sogar in eine Art von System gebracht sind. Die ontologische Theorie der Scholastiker hat keinen andern Gegenstand, als den einfachen Gegensatz des Unendlichen und des Endlichen, des Allgemeinen und des Besondern. Die Philosophie des Descartes dagegen stellt neue Gesichtspunkte auf; er unterscheidet genauer zwischen körperlichen und unkörperlichen Substanzen, zwischen den Objecten und dem Subject; die Idee des Ich entwickelt sich mehr und mehr, und wenn die Scholastiker die ganze Welt noch in zwei Factoren theilten, das Unendliche und das Endliche, so kennt die Cartesianische Philosophie deren drei, nämlich: Gott, das Ich und die Natur oder die Körperwelt. Das Dasein, das eigenthümliche Wesen und die freie Thätigkeit der Einzeldinge erhalten eine selbstständigere Geltung; die Lehre von den Gelegenheitsursachen, das System des Spinoza, die Monadenlehre des Leibnitz, alle kommen darin überein, daß jedes Individuum sein bestimmtes Dasein kraft eines eigenthümlichen Bewegungs- und Bildungstriebes seiner Natur und unter directer oder

indirecter Mitwirkung der andern Individuen entwickele, daß also das Allgemeine oder Unendliche keineswegs das einzige Prinzip des Bestehens der Einzeldinge sei. Andrerseits, kommt allerdings die neue Philosopie in vielen Beziehungen auf das Prinzip der Scholastik zurück. Das Ich und die Außenwelt fließen immer wieder zusammen in der göttlichen Substanz oder in der Idee des rein Unendlichen; die Selbstthätigkeit der einzelnen Substanzen wird wieder aufgehoben durch die Annahme einer Mitwirkung Gottes oder einer vorausbestimmten Harmonie u. s. w.

Also, um es kurz zu sagen, die Cartesianische Philosophie hat nicht eigentlich das Prinzip des Realismus umgestaltet, sondern sie hat blos die Anwendung dieses Prinzips modificirt durch die neuen Ideen, welche die Erfahrung unterdessen an's Licht gefördert hatte. Die Entdeckungen in der Physik, der Physiologie und der Psychologie mußten nothwendig einen bedeutenden Einfluß auf die geistige Bewegung äußern; die Metaphysik konnte sich nicht länger den neuen Ideen verschließen, mit denen Beobachtung und Analyse den menschlichen Geist bereichert hatten. Die Philosophen aus der Cartesianischen Schule hatten selbst sorgfältige Studien über die Natur der menschlichen Seele und ihr Verhältniß zum Körper, über die Gesetze der mechanischen Bewegung, des organischen Lebens u. s. w. gemacht, und so war es natürlich, daß diese Beobachtungen auch auf ihre philosophischen Ideen einwirkten. Allein der Charakter und Werth eines philosophischen Systems hängt nicht von dem Genie seines Urhebers oder von der Fruchtbarkeit einzelner der darin entwickelten Ideen ab, sondern einzig und allein von seiner Grundidee oder seinem Prinzip, und in dieser Hinsicht können wir nicht umhin, die Cartesianische Philosophie ebenfalls den dogmatischen Systemen beizuzählen und ihr den

Vorwurf zu machen, daß sie nicht minder, als die scholastische Philosophie, mit der fortschreitenden Entwickelung des modernen Geistes im Widerspruch stehe. Denn, um es noch einmal zu wiederholen, die Philosophie des Descartes stützt sich auf das Prinzip der angeborenen Ideen und der unmittelbaren Erkenntnisse; sie verwirft alles empirische oder analytische Wissen; sie geht von dem reinen Denken aus, und nicht von der Erfahrung; sie maßt sich an, durch ihre Ideen a priori unmittelbar das Wesen oder die Realität der Dinge zu erkennen, statt diese Ideen nach der Anschauung der Gegenstände zu regeln.

Wir bemerken noch, daß man gewöhnlich die Lehre des Descartes und seiner Anhänger mit dem Namen Idealismus bezeichnet.

Sensualistische Schule.

Locke. Berkeley. Hume. Condillac. Bonnet. Die französischen Materialisten. Die praktische Philosophie in dieser Periode.

Gegen den dogmatischen Idealismus des Descartes erhob sich die empirische oder sensualistische Schule, ganz auf gleiche Weise, wie früher der Nominalismus die Anmaßungen des Realismus bekämpft hatte. Das glänzende Beispiel Bacos, welcher zuerst die geistvolle Idee einer Reform aller Wissenschaften durch die empirische oder inductive Methode erfaßt hatte, verfehlte nicht, den Geist der Beobachtung und der Kritik, der ohnehin dem englischen Volke eigen ist, zu wecken und aufzumuntern; der Empirismus verdrängte die alte Metaphysik. Allein es galt, diesem Empirismus eine philosophische Grundlage zu geben und die Richtigkeit der dogmatischen Prinzipien auf wissenschaftlichem Wege zu erweisen. Diese Aufgabe übernahm Locke. Locke bekämpfte die von den Idealisten vertheidigte Realität der angeborenen Ideen, und zwar hauptsächlich mit zweierlei Beweisgründen.

Einmal nämlich, suchte er darzuthun, daß die allgemeine und unmittelbare Geltung, welche man gewöhnlich diesen Ideen beilegt, nur eingebildet sei; und, zweitens, zeigte er, daß diese Ideen, welche, nach der Behauptung der Idealisten, der menschlichen Vernunft angeboren sein sollen, sich leicht aus den Operationen unsrer Sinnlichkeit und unsres Denkvermögens erklären lassen. Wir haben gesehen, daß die Idealisten die Realität der Ideen a priori auf deren Allgemeingültigkeit und unmittelbare Gewißheit gründen. Locke weist nun nach, daß weder die eine noch die andre dieser Eigenschaften denjenigen Ideen beiwohne, deren sich die Philosophen gewöhnlich als theoretischer oder praktischer Grundsätze bedienen. Die Ideen von Gott, von der Unsterblichkeit, von der Tugend u. s. w. finden sich nicht auf gleiche Weise bei allen Menschen vor; jedes Volk, jedes Geschlecht, ja, man könnte sagen, jedes Individuum bildet sich eine andere Idee von Gott, von dem Zustand der Seele nach dem Tode, von den Pflichten des Menschen u. s. w. Die Geschichte erzählt uns von wilden Völkern, welche nicht einmal eine Idee von dem Dasein eines göttlichen Wesens hatten; von anderen, welche Thieren, Gestirnen oder Menschen göttliche Ehre erwiesen. Bei vielen alten Völkern galt die Prostitution als eine gottesdienstliche Handlung; bei andern war es gebräuchlich, daß die Söhne ihre Väter tödteten, wenn diese nicht mehr im Stande waren, sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen u. s. w. Aus diesen und ähnlichen Beispielen folgert nun Locke, daß die Ideen von Gott, von der Tugend u. s. w. dem Menschen nicht angeboren sind, denn, wäre dies der Fall, so müßten sie sich bei allen Individuen in der gleichen Weise wiederfinden. Ferner sucht Locke zu beweisen, daß diese Ideen a priori nicht einmal unmittelbar einleuchtend sind. Die Sätze der Mathematik sind unstreitig unter allen Sätzen die ein-

leuchtendsten; und dennoch möchte ein Kind oder ein ungebildeter Mensch schwerlich einen solchen Satz, z. B. den pythagoräischen Lehrsatz, ohne eine lange Erklärung verstehen. Müssen nun aber diese Ideen erst erklärt, entwickelt und bewiesen werden, so sind sie auch nicht unmittelbar gewiß und wahr, sie sind unsrer Vernunft nicht a priori, durch eine innere Offenbarung, gegeben. Nun hatten zwar einige der Idealisten, besonders Leibnitz, ihre Theorie von den angeborenen Ideen dadurch zu retten gesucht, daß sie erklärten, diese Ideen fänden sich in unsrem Bewußtsein nicht fertig vor, sondern sie lägen darin gleichsam eingewickelt oder schlummernd, und würden entwickelt oder geweckt durch eine besondere Operation unsres Geistes. Darauf erwiedert jedoch Locke: Wenn wir von diesen Ideen nicht eher ein bestimmtes Bewußtsein haben, als nachdem wir dieselben durch unser Denken entwickelt haben, mit welchem Recht nennen wir diese Ideen angeborene? Wie kann eine Idee in unsrem Bewußtsein enthalten sein, ohne daß wir uns doch derselben wirklich bewußt sind? Kurz, Locke hält daran fest, daß die Annahme einer Erkenntniß a priori oder durchs reine Denken nichts Andres sei, als eine willkührliche Voraussetzung der Metaphysiker, welche auf diese Weise sich die Mühe der Beobachtung der empirischen Thatsachen ersparen und zugleich eine unbegrenzte Gewalt über alle andere Menschen ausüben wollten, denen sie ihre willkührlichen Ideen als Eingebungen der menschlichen Vernunft aufdrangen. Nach Locke, sind alle Ideen oder Erkenntnisse, ohne eine einzige Ausnahme, Erzeugnisse unsrer Sinnlichkeit und werden mit Hülfe unsres Denkvermögens ausgebildet und entwickelt. Nihil est in intellectu, sagt Locke, quod non antea fuerit in sensu, d. h. unser Verstand empfängt den Stoff zu allem seinem Denken erst aus der Sinnlichkeit, und, was er hinzuthut, ist nur die

Form, durch welche der sinnliche Stoff ein bestimmter Begriff wird. Die Grundelemente aller unsrer Erkenntnisse sind die einfachen Ideen oder Empfindungen, und es giebt keine Idee, welche sich nicht zuletzt auf eine Empfindung zurückführen ließe. Der Verstand bildet aus diesen einfachen Ideen zusammengesetzte, indem er dieselben auf mannigfache Weise unter sich verknüpft. So z. B. entsteht die Idee eines Ganzen durch Verbindung mehrerer einzelner Vorstellungen; so sind die Ideen des Raums, der Zeit, des Unendlichen, des Ich und der Substanz, das Product einer Verallgemeinerung und Zusammensetzung einfacher Ideen, u. s. w. Unsre Seele, sagt Locke, ist ein rein receptives oder empfängliches Vermögen, eine leere Tafel, auf welcher sich die Formen und Eigenschaften der Außendinge abdrücken. Es giebt zwei Klassen solcher Eigenschaften an den Dingen, die ursprünglichen und die abgeleiteten. Die ursprünglichen Eigenschaften haften an dem Wesen der Dinge selbst; dahin gehören die Figur, die Ausdehnung, die Dichtigkeit u. s. w. Die abgeleiteten Eigenschaften dagegen treten nur in den Beziehungen der Außendinge mit uns selbst hervor; dergleichen sind die Farben, die Gerüche u. s. w. Alles Erkennen besteht, nach Locke, in der Auffassung und Vergleichung der verschiedenen Empfindungen nach ihrer Gleichheit oder Ungleichheit, ihren Beziehungen und ihren Gegensätzen. Es giebt, sagt Locke, einen dreifachen Weg für die Erkenntniß eines Gegenstandes, die Empfindung, die Anschauung und den Beweis. Durch die Empfindung oder Vorstellung erkennen wir die äußeren, materiellen Gegenstände; durch den Beweis gelangen wir zu der Idee Gottes; unsrer eigenen Existenz und Thätigkeit endlich sind wir uns durch eine unmittelbare Anschauung bewußt.

Dies ungefähr ist, in kurzem Abriß, die sensualistische oder empirische Theorie Lockes. Diese Theorie, wir müssen es

noch einmal wiederholen, stützt sich auf den Satz, daß es keine angeborenen Wahrheiten gebe, sondern daß alle unsre Erkenntnisse zuletzt aus der Empfindung stammen und daß die Thätigkeit unsres Denkvermögens sich darauf beschränke, den ihr von den Sinnen zugeführten Stoff zu gestalten und in Begriffe zu fassen. Im Grunde ist also diese Lehre Lockes nur eine Erneuerung der nominalistischen Prinzipien; derselbe Gegensatz gegen das Ansehen des Dogmas, welcher schon die Nominalisten gegen den Realismus ankämpfen hieß, hat auch Locke veranlaßt, den Idealismus der Cartesianischen Schule anzufechten. Nur hat Locke die Ideen der Nominalisten unendlich entwickelt; er hat die Natur der Sinnlichkeit und des Denkvermögens sorgfältiger studirt, und zuerst den Versuch gemacht, die empirische oder inductive Methode auf feste und deutliche Gesetze zu gründen. Auch trägt der kritische Theil seiner Philosophie Spuren eines außerordentlichen Talentes für die Analyse und einer großen Klarheit des Denkens; die spitzfindigen Beweisführungen der Idealisten werden darin mit großer Schärfe widerlegt, und über die Natur und den Ursprung der allgemeinen Wahrheiten werden treffliche Aufschlüsse gegeben. Dagegen ist der systematische Theil seiner Theorie nicht von gleichem Werthe. Die Lehre von dem Denken und dessen verschiedenen logischen Operationen entbehrt einer festen Grundlage; seine Ideen über die Entwickelung, Zusammensetzung und Anwendung der allgemeinen Erkenntnisse sind großentheils mangelhaft und verworren; endlich sind die beiden Hauptprobleme, welche von den Idealisten aufgestellt worden waren, nämlich die Frage nach dem Wesen der Substanzen und die nach dem physischen Einfluß der Körperwelt auf die Seele, auch bei Locke ungelöst geblieben. Statt die Idee der Substanz zu erklären, bekennt Locke ganz naiv, es sei dies eine dunkle und unerklärliche

Idee; was den physischen Einfluß der Außendinge auf die menschliche Seele betrifft, so nimmt Locke allerdings einen solchen an, indem er sagt, daß die Außendinge Eindrücke auf unsre Seele hervorbringen; allein er läßt unerklärt, auf welche Weise und unter welchen Bedingungen ein solcher Einfluß stattfinde.

Wir müssen hier noch einmal die zwischen den Idealisten und Locke verhandelte Streitfrage in ihrer Allgemeinheit aufstellen und erwägen. Die Idealisten setzen das Wesen der Dinge in gewisse allgemeine Eigenschaften, welche allen Dingen gemeinsam sind, und betrachten die besondern Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dinge als bloße Modificationen oder Erscheinungsformen jener allgemeinen Eigenschaften oder Dessen, was sie die Substanz der Dinge nennen. Da uns nun unsre sinnlichen Vorstellungen von den Dingen gerade lauter bestimmte und besondere Eigenschaften zeigen, da die Gegenstände, insofern sie Gegenstände unsrer sinnlichen Wahrnehmung sind, uns immer als einzelne und bestimmte erscheinen, so schließen die Idealisten hieraus, die sinnliche Vorstellung könne nicht die wahre Erkenntniß der Dinge sein, diese sei vielmehr einzig und allein in den Ideen unsrer Vernunft enthalten, welche uns die Dinge in ihrem identischen, unveränderlichen, wesentlichen Sein darstellen. Locke dagegen sagt: Was wir an einem Dinge erkennen, ist nicht ein einfaches und identisches Wesen, sondern eine Mehrheit einzelner Eigenschaften, welche mehr oder weniger bestimmt, mehr oder weniger diesem Dinge ausschließlich eigenthümlich oder ihm mit andern Dingen gemeinsam sind. Allerdings, sagt Locke, haben die Dinge gewisse allgemeine oder gemeinsame Eigenschaften, z. B. die Figur, die Ausdehnung, den Raum u. s. w. und daher kann auch unser Verstand sie unter diesen allgemeinen Ideen auffassen; nur darf man dabei

niemals aus dem Auge verlieren, daß diese allgemeinen Ideen nichts Reales, keine wirklich existirenden Kräfte, Substanzen oder Elemente sind, sondern bloße Eigenschaften, welche an den Einzelwesen haften, ohne ein selbstständiges Dasein, vielmehr an die bestimmte Daseinsform dieses einzelnen Dinges gebunden; mit einem Wort, daß es bloße Abstractionen oder subjective Ideen unsres Verstandes sind. Die Idealisten sprechen von einem Unendlichen, einer Substanz, einem Raume, einer Zeit, einem Ich, als wenn dies alles wirklich existirende Dinge wären. Wie sie die Sache betrachten, müßte man annehmen, es gebe ein Unendliches an sich, vor und über den endlichen Dingen; eine Substanz an sich, ganz abgesehen von allen sinnlichen Erscheinungsformen derselben; einen leeren Raum und eine leere Zeit; endlich, ein Ich, als ein absolutes, vollkommen in sich abgeschlossenes Wesen. Locke hebt nun zwar die Ideen des Unendlichen, des Raumes, des Ich u. s. w. nicht völlig auf, allein er entkleidet sie doch jener falschen Realität, welche die Idealisten ihnen beilegten. Locke will, man soll unter der Idee des Ich nichts Anderes verstehen, als diejenige Kraft oder dasjenige Prinzip, welches alle unsre einzelnen Vorstellungen und Willenshandlungen unter sich verbindet und zur Einheit gestaltet. Ein solches Prinzip aber, dessen ganzes Wesen darauf beruht, daß es eine Mannigfaltigkeit einzelner, empirischer Acte unter sich befaßt, kann auf keine Weise ohne diese Mannigfaltigkeit, als bloße, absolute Einheit gedacht werden. Man kann folglich auch die Idee des Ich niemals von der Idee gewisser empirischer Vorstellungen und Handlungen dieses Ich trennen; kurz, die Idee des Ich ist, nach dieser Voraussetzung, nicht mehr eine absolute und an sich reale Idee a priori, sondern eine bloße Abstraction aus der empirischen Vorstellung. Eben so ist es mit den Ideen des Raums und der Zeit. Nach

der Theorie Lockes kann man sich zwar dieser Ideen bedienen, um die Vorstellungen verschiedener ausgedehnter Körper oder verschiedener auf einander folgender Handlungen in eine Einheit zusammenzufassen, aber sie haben keinen Sinn, sobald man sie an sich, d. h. ohne jene Mannigfaltigkeit, denkt; es giebt also keinen Raum an sich, keine Zeit an sich, d. h. mit andern Worten, keinen Raum und keine Zeit ohne allen empirischen Inhalt, keinen leeren Raum und keine leere Zeit. Was die beiden andern Ideen betrifft, die Idee des Unendlichen und die Idee der Substanz, so gesteht Locke, daß sie von keinem eigentlichen Nutzen für das Erkennen seien, und zwar deswegen, weil sich nichts Bestimmtes darunter denken lasse.

Es handelt sich also, wie man sieht, bei diesem ganzen Streite nur um die Realität unsrer Ideen. Nach der Ansicht der Idealisten, haben nur die allgemeinen Ideen Realität, alle übrige aber blos insofern, als sie an der Realität der allgemeinen Ideen Theil nehmen, d. h. insofern, als sie aus diesen letzteren durch die Demonstration abgeleitet sind. Nach Locke dagegen, gebührt die Eigenschaft der Realität vorzugsweise den einfachen Ideen, d. h. den Empfindungen, und die allgemeinen Ideen unsres Verstandes haben nur eine abgeleitete und relative Realität. Was hierbei zuerst ins Auge fällt, ist dies, daß beide Systeme den Begriff Realität nicht ganz in demselben Sinne nehmen. Die Gegner Lockes, also sowohl die früheren Realisten als auch die Cartesianer, verstehen unter Realität diejenige unmittelbare Gewißheit der Ideen, welche in der Abwesenheit eines jeden Kriteriums außerhalb dieser Ideen oder der diese Ideen denkenden Vernunft begründet ist. Die Realität der einfachen Ideen des Locke dagegen besteht blos in der Uebereinstimmung dieser Ideen mit der eigenthümlichen Natur des äußeren Gegen-

standes, welchen sie ausdrücken sollen. Locke also will, die Ideen des Subjects sollen sich nach dem Object richten; die Idealisten dagegen nehmen an, Dasjenige, was wir Object, Außending nennen, sei selbst nichts Andres, als eine Erscheinungsform eines allgemeinen Wesens, welches eben durch unsre Idee a priori ausgedrückt werde. So z. B. ist die Erkenntniß von einem Menschen, nach der Ansicht der Idealisten, vollständig in der allgemeinen Idee des Ich und in den bestimmten Erscheinungsformen dieser Idee enthalten, welche das Product einer einfachen logischen oder ontologischen Operation sind. Nach Locke dagegen, ist die Idee des Menschen das Resultat einer Zusammensetzung aus einer Menge einzelner Ideen, welche sich auf die verschiedenen besonderen Eigenschaften des Menschen oder auf die verschiedenen Formen beziehen, unter denen in diesem bestimmten Wesen die allgemeinen Daseinselemente sich darstellen, z. B. aus der Idee der bestimmten Figur, des bestimmten Temperaments, bestimmter Talente u. s. w. Nun lehrt uns allerdings die Betrachtung unsres Bewußtseins, daß unsre Ideen diese Bestimmtheit der äußern Objecte niemals vollständig wiedergeben, sondern daß sie dieselbe mehr oder weniger verallgemeinern. Wir suchen die bestimmte Daseinsform eines Menschen anschaulich zu machen, indem wir sagen, er habe diese Figur, diesen Charakter, diese Talente u. s. w.; allein die Begriffe Figur, Charakter, Talent u. s. w. sind allgemeine Ideen, welche allen andern Menschen ebenfalls zukommen, und die besondern Bestimmungen, durch welche wir uns zu helfen suchen, sind eben so wenig im Stande, die eigenthümliche Weise auszudrücken, in welcher jene Eigenschaften in dem Individuum verbunden und gestaltet sind. Wir sagen z. B., dieser Mensch habe edle Züge, einen heftigen Charakter, hervorstechendes Talent für Musik u. dgl. Allein, die

Merkmale: edel und heftig, sind vielen Menschen gemeinsam, und eben so giebt es viele, welche ein hervorstechendes Talent zur Musik haben. Mit einem Worte, unsre Vorstellungen drücken niemals die individuelle Daseinsform der äußeren Gegenstände vollständig aus, sondern immer nur annäherungs= oder beziehungsweise. Auf dieser Thatsache unsres Bewußtseins beruhen nun die beiden entgegengesetzten Systeme, von denen hier die Rede ist, nämlich das idealistische und das sensualistische. Das idealistische System stützt sich auf folgende Beweisführung: Was wir durch unsre Ideen erkennen, ist nicht die Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit einzelner Objecte, sondern blos ihre allgemeinen Eigenschaften; nun setzt aber die Idee einer absoluten oder vollständigen Erkenntniß die vollkommene Uebereinstimmung unsrer Vorstellung mit dem Objecte selbst voraus; folglich kann die Bestimmtheit und Einzelheit der Dinge überhaupt nicht Gegenstand unsrer Erkenntniß sein. Wie man sieht, gehen die Idealisten von der Idee eines absoluten Wissens aus und weisen alles Dasjenige schlechthin ab, was sich nicht mit dieser Idee verträgt. Wegen dieser willkührlichen Voraussetzung, deren Richtigkeit nicht bewiesen wird, sondern geglaubt werden soll, nennt man ihr System eben Dogmatismus. Locke, seinerseits, geht zwar von derselben Thatsache aus, gelangt aber zu einem ganz entgegengesetzten Resultate. Allerdings, sagt er, stellen unsre Ideen niemals die Realität oder Individualität der Außendinge vollständig dar, aber nichtsdestoweniger ist eine solche vorhanden, dies lehrt uns ein unmittelbares Gefühl, und deshalb, folgert er, müssen unsre Ideen sich nothwendig nach diesem Gefühl der bestimmten Existenz der Einzeldinge richten, es geschehe dies nun auf welche Weise es wolle.

Somit hat Locke zuerst unter allen modernen Philosophen auf bestimmte Weise die wichtige Frage zur Sprache gebracht,

ob es eine objective Realität unsres Denkens gebe, d. h. eine Uebereinstimmung unsrer subjectiven und allgemeinen Ideen mit der bestimmten Daseinsform der äußeren Einzeldinge; er hat bewiesen, daß das Kriterium der Realität oder Wahrheit der Ideen unsres Verstandes oder unsrer Vernunft nicht diese Vernunft selbst sein kann, sondern daß es ein andres Vermögen unsrer Seele ist, nämlich die Sinnlichkeit; endlich, hat er gezeigt, daß zwar unsre Empfindung uns das Dasein eines realen Außendinges außerhalb unsres Denkens lehrt, daß jedoch unser Denken, so oft es dieses Außending erfassen will, es jederzeit in subjective und ideale Vorstellungen auflöst. Diese Unterscheidung zwischen dem Subject und dem Object, zwischen der Idee und der Realität, bestand vor Locke noch nicht oder ermangelte wenigstens noch jeder tieferen philosophischen Begründung, denn in den Systemen der Idealisten wurde das Object in dem Subject, die Realität oder Individualität in der allgemeinen Idee aufgelöst.

Aus der Philosophie Lockes gingen zwei verschiedene Richtungen hervor, der Skepticismus und der Materialismus.

Locke hatte die Ansicht aufgestellt, daß unsre sinnlichen Vorstellungen sich zwar auf die wirkliche und bestimmte Natur der Außendinge beziehen, daß sie aber gleichwohl nicht diese bestimmte Natur oder Substanz, sondern nur gewisse allgemeine Eigenschaften der Dinge darstellen. Die Frage nach der Realität der Außendinge, welche sich nothwendig hieraus entwickelte, wurde daher das Hauptproblem aller der Systeme, welche aus der Lockeschen Lehre hervorgingen. Berkeley gelangte, von den sensualistischen Prinzipien Lockes ausgehend, zu einer Art von Idealismus, welcher sich in vielen Punkten dem des Malebranche näherte. Bei allen unsern Empfindungen, sagt Berkeley, gehorcht unser Denken einer

äußeren Gewalt; wir fühlen uns gezwungen, in diesem Augenblicke dieses Object, in einem anderen ein anderes uns vorzustellen. Diese äußere Ursache, welche unseren Ideen einen bestimmten Anstoß und eine bestimmte Richtung giebt, kann nun aber kein körperlicher Gegenstand sein, denn wie vermöchte ein solcher auf unser Denken, ein rein unkörperliches und geistiges Vermögen, einzuwirken? Hieraus schließt nun Berkeley weiter, die fragliche Ursache müsse gleichfalls idealer, unkörperlicher Natur sein, also ihrem Wesen nach mit unsrer Vernunft gleichartig, aber an Vollkommenheit derselben unendlich überlegen; mit einem Worte, die Ursache, welche unsre Vernunft zu bestimmten Vorstellungen oder Ideen zwingt, ist keine andere, als die göttliche Vernunft. Was wir erblicken oder empfinden, sagt Berkeley, sind nicht körperliche oder materielle Gegenstände, sondern es sind dies die Ideen oder Gedanken Gottes, und unser Denken hat nichts Weiteres zu thun, als diese göttlichen Ideen nach seinen eigenen Gesetzen zu entwickeln und zu verknüpfen. Berkeley leugnet also förmlich das Dasein körperlicher Gegenstände; er ist Idealist, allein sein Idealismus unterscheidet sich dennoch von dem der Cartesianischen Philosophen in einem Hauptpunkte, und zwar darin, daß er zwischen den unmittelbaren oder objectiven Ideen und den subjectiven oder freien Ideen unterscheidet; sein Idealismus ist mehr skeptischer als dogmatischer Natur.

Dieser skeptische Charakter der Lockeschen Lehre trat noch deutlicher hervor in der Philosophie Humes. Hume bestritt hauptsächlich das Prinzip der Ursachlichkeit, das Grundprinzip der Cartesianischen Philosophie. Nach Humes Behauptung, ist es unmöglich, das Dasein oder die Realität eines Gegenstandes oder einer Thatsache durch das Dasein oder die Realität eines andern Gegenstandes oder einer

andern Thatsache zu erweisen; es ist widersinnig, zu sagen, diese Thatsache sei eine Wirkung jener Thatsache und folglich müsse diese letztere ebenfalls existiren; denn, sagt Hume, wir haben weder eine deutliche Idee von dem allgemeinen Gesetze, nach welchem eine Thatsache Ursache oder Wirkung einer andern sein soll, noch kennen wir die bestimmte Kraft, vermöge welcher die eine Ursache diese, die andere jene Wirkung hervorbringen soll. Das Prinzip der Ursachlichkeit ist, nach der Annahme Humes, nicht ein objectives oder allgemeines Gesetz der Natur, sondern lediglich eine subjective Idee oder Regel des menschlichen Bewußtseins, entstanden aus der wiederholten Beobachtung einer gewissen gleichmäßigen Aufeinanderfolge bestimmter Thatsachen. Nachdem Hume auf diese Weise das Prinzip der Ursachlichkeit vernichtet hat, zerstört er auch die Ideen, welche sich auf dasselbe gründen, nämlich die Ideen von Gott, der Unsterblichkeit, der Freiheit und der Realität der Außendinge. Alle diese Ideen fließen aus dem Prinzip der Ursachlichkeit; sie sind nicht ein Gegenstand der empirischen oder sinnlichen Erkenntniß, sondern nur einer übersinnlichen Erkenntniß oder einer logischen Folgerung. Wir sehen weder Gott, noch unsre Seele, noch selbst die Außendinge, sondern wir bemerken nur gewisse Thatsachen oder Erscheinungen in uns und um uns, und aus der Wahrnehmung dieser Erscheinungen schließen wir, es gebe Etwas in uns, welches die Ursache unsrer Gedanken und Entschließungen sei, es gebe außer uns gewisse Substanzen, deren Wirkungen unsre Empfindungen seien, endlich gebe es auch eine oberste Ursache aller Erscheinungen, nämlich Gott. Wie ist es aber möglich, fragt Hume, das Prinzip der Ursachlichkeit, welches sich einzig und allein auf das Gesetz der Analogie gründet, auf Thatsachen anzuwenden, welche weit über alle Analogie und alle Erfahrung hinausreichen?

Mit einem Worte, Hume bezweifelt das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des menschlichen Willens und selbst das Dasein äußerer Gegenstände. Er erkennt allerdings an, daß in den Beziehungen des praktischen Lebens es unumgänglich sei, an die Wirklichkeit einer materiellen Außenwelt zu glauben, allein er leugnet durchaus die Möglichkeit, das Dasein dieser Außenwelt auf wissenschaftlichem Wege zu beweisen. Als Philosoph, sagt Hume, bin ich Idealist; im praktischen Leben dagegen bin ich Realist. Hierdurch also bekennt er sich selbst zum Skepticismus, denn, schon nach der Ansicht der alten Philosophen, besteht der Skepticismus darin, daß man ebensowohl Gründe für als gegen eine Meinung hat.

So war also der Sensualismus Lockes zunächst Idealismus, weiterhin Skepticismus geworden; die empirische Schule, nachdem sie die Realität der Ideen geleugnet hatte, weil diese Ideen die Bestimmtheit der Einzeldinge nicht ausdrücken, sah sich genöthigt, auch die Realität dieser Einzeldinge zu leugnen, weil eben dieses bestimmte Einzeldasein derselben dem allgemeinen Wesen unsrer Ideen nicht entspricht, oder, mit andern Worten, weil unsre Ideen nicht die Bestimmtheit der Einzeldinge, sondern nur deren einfache und allgemeine Merkmale darstellen. So war also, durch einen merkwürdigen Prozeß von Wirkung und Gegenwirkung, der philosophische Geist gewissermaßen zu seinem eigenen Anfangspunkte zurückgekehrt; nachdem er die Bahn des Idealismus verlassen und sich in die Anschauung der objectiven Realität versenkt hatte, war er auf einem andern Wege abermals auf einen idealistischen Standpunkt gelangt.

Allein gleichzeitig ging der Sensualismus, nach einer andern Seite hin, in den Materialismus über, besonders in Frankreich, wo die Ideen Bacos und Lockes leicht Ein-

gang gefunden hatten. Condillac und Bonnet waren hier die Ersten, welche das empirische Verfahren der Engländer auf die Psychologie und die Physik anwendeten. Condillac stellte die Ansicht auf, die Ideen unsrer Vernunft seien bloße Umbildungen unsrer Empfindungen, die Philosophie habe keinen andern Zweck, als den, die große Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und Begriffe auf gewisse einfache Grundsätze zurückzuführen; die Sprache sei ein Product der Verknüpfung einfacher Laute, welche die Empfindung der Freude oder des Schmerzes hervorlocke u. s. w.

Bonnet betrachtet ebenfalls die Ideen als das Erzeugniß gewisser Empfindungen, d. h. gewisser Bewegungen unsrer Nerven. Er schreibt unsrer Seele ein zweifaches sinnliches Vermögen zu, eines für die inneren, das andere für die äußeren Sinnenwahrnehmungen; außerdem aber noch das Vermögen, dem Körper eine Bewegung mitzutheilen; doch setzt er hinzu, diese letztere Thätigkeit der Seele sei gleichfalls ein Resultat eines durch die körperlichen Organe auf dieselbe geschehenen Eindruckes.

Diese beiden Philosophen haben durch die Klarheit ihrer Ideen und die Schärfe ihrer Untersuchungen nicht Wenig zu jenem Aufschwung beigetragen, den die empirischen Wissenschaften und besonders die Psychologie seit jener Zeit in Frankreich nahmen; durch sie wurde die Philosophie, welche, in den Händen der Metaphysiker, sich in leeren Träumereien und Hypothesen verloren hatte, zuerst wieder auf eine feste Grundlage zurückgeführt, während gleichzeitig ihr tiefes Gefühl für Sittlichkeit und Religion sie vor den schroffsten Consequenzen des Empirismus bewahrte.

Allein auch diese Consequenzen der empirischen Philosophie konnten nicht lange ausbleiben. Andre Philosophen, kühner als jene beiden, bildeten die Prinzipien des Sensua-

lismus in ihrer ganzen Strenge aus und kamen dadurch auf einen vollkommenen Materialismus. Der Mensch ist nichts Anderes, als die Pflanze oder die Maschine; seine Vorstellungen, seine Empfindungen, seine Gesinnungen und Entschließungen entstehen ganz auf dieselbe Weise, wie die mechanischen Veränderungen in den Körpern, nämlich durch Wirkung und Gegenwirkung der verschiedenen Kräfte, durch Anziehung und Abstoßung der verschiedenen Elemente; die Ideen: Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, sind bloße Einbildungen, womit die Schlauheit der Priester und der Despoten die Menschheit getäuscht hat; der Mensch lebt nur auf der Erde und für die Erde; sein Dasein ist Nichts, als das Product eines Zusammenwirkens materieller Kräfte; seine Handlungen stehen unter keinen andern Gesetzen, als denen seiner eigenen Natur; dies und Aehnliches sind die Grundsätze, welche von den französischen Philosophen dieser Zeit, einem de la Mettrie, einem Helvetius, einem Robbinet, von dem Verfasser des berühmten Systems der Natur und von den Encyclopädisten aufgestellt wurden. Wir können hier nicht auf eine Prüfung dieser verschiedenen Ideen der materialistischen Philosophen eingehen, müssen uns jedoch, wenigstens in einigen Worten, über das allgemeine Prinzip des Materialismus aussprechen.

Nach unsrer Ansicht, muß man den Materialismus unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Einmal, bildet derselbe einen Gegensatz zu dem religiösen und philosophischen Dogmatismus, indem er die metaphysischen Ideen zerstört und mit einem rein skeptischen Resultate endet; dies ist seine negative Seite, welche jedoch keineswegs ihm ausschließlich eigen ist, welche er vielmehr mit allen übrigen empirischen Systemen theilt. Die Frage ist daher, welches die positiven Resultate des Materialismus sind. Alle empirische Theorien

haben zum Ausgangspunkte die Idee der Individualität; sie suchen, vermittelst der Beobachtung und der Analyse, die besondere Natur und den eigenthümlichen Charakter des bestimmten Einzelwesens zu erfassen. Die empirische Methode hat also unbestritten das Verdienst, daß sie uns nicht blos die allgemeinen Eigenschaften der Dinge kennen lehrt, wie dies die Metaphysik thut, sondern auch die besondern und eigenthümlichen. Die Metaphysik sagt uns z. B., der Mensch, die Pflanze, die Mineralien, die Elemente u. s. w. seien bloße Modificationen einer einzigen, einfachen, unendlichen, identischen Substanz; sie lehrt uns also nicht das Geringste über die bestimmten und auszeichnenden Merkmale des Menschen oder der Pflanze, sie erklärt uns nicht, durch welche besondere Eigenschaften sich der Mensch von der Pflanze unterscheide u. s. w. Mit einem Worte, sie setzt den Grund der Existenz und Thätigkeit der Einzelwesen nicht in das besondere Daseinsprinzip oder die besondere Substanz eines jeden derselben, sondern in die Substanz eines allgemeinen und unendlichen Wesens, welches alle in sich befassen soll. Der Empirismus dagegen theilt jedem Einzelwesen ein besonderes, selbstständiges Daseins- und Thätigkeitsprinzip zu; er leitet die Veränderungen und Bewegungen der Individuen nicht aus der Thathandlung einer allgemeinen oder absoluten Ursache ab, sondern aus den eigenthümlichen Gesetzen der Natur des bestimmten Individuums und aus seinen Beziehungen zu andern Individuen. So z. B. betrachtet der Empirismus die Ideen des menschlichen Bewußtseins nicht als bloße Erscheinungen einer allgemeinen Kraft oder eines Dinges an sich, der Seele oder Gottes, sondern er forscht nach den eigenthümlichen Bedingungen, unter welchen diese Ideen entstehen und sich entwickeln, nach den Eindrücken der Außendinge, nach der bestimmten Empfänglichkeit unsrer

stützt, sondern blos in der falschen und mangelhaften Anwendung dieses Prinzips. Der Materialismus ist der Uebergang von der Metaphysik zu der wahren empirischen oder analytischen Methode. Die Metaphysik giebt gar keine befriedigende Erklärung über die Eigenschaften und Veränderungen der Dinge, denn sie abstrahirt absichtlich von der bestimmten und eigenthümlichen Natur derselben; der gewöhnliche Materialismus, dergleichen z. B. derjenige der französischen Schule war, giebt gleichfalls eine ungenügende Erklärung, weil er von einer unvollständigen Beobachtung der eigenthümlichen Eigenschaften der verschiedenen Substanzen ausgeht; es gilt daher, noch ein anderes Verfahren zu finden, um sowohl gegen die Fehler des Materialismus als gegen die Täuschungen der Metaphysik Abhülfe zu gewähren.

Der Materialismus der französischen Schule konnte natürlich nicht ohne einen bedeutenden Einfluß auf die Moral, die Politik und die socialen Wissenschaften überhaupt bleiben. Bevor wir jedoch von diesen praktischen Resultaten des Materialismus sprechen, müssen wir einen flüchtigen Blick auf die Systeme der Moral und Politik werfen, welche demselben vorausgingen.

Die Lehren des Idealismus waren der Entwickelung der praktischen Ideen nicht günstig, da die Idealisten der Individualität eine zu beschränkte Geltung zugestanden und alle Einzelwesen einem allgemeinen, abstracten Gesetze unterwarfen, der Idee Gottes oder des reinen Ich. Nach den Grundsätzen des Idealismus, bestand die Bestimmung des Menschen einzig und allein in der Entwickelung gewisser speculativer Ideen von seinem eigenen Wesen und von dem Wesen aller andern Dinge, und in der dadurch zu erreichenden unmittelbaren Erkenntniß des göttlichen Wesens. So sprach Spinoza als den Zweck der Vervollkommnung des

Menschen ausdrücklich die Anschauung Gottes und die darauf gegründete Liebe zu ihm aus.

Allein von einer andern Seite her erhielten die praktischen Wissenschaften in dieser Zeit einen erhöhten Aufschwung. Die Reformation hatte die Geister von der strengen Zucht der Kirche erlöst; das Prinzip der Freiheit und Opposition, welches die Reformatoren verkündigt hatten, äußerte bald seinen wohlthätigen Einfluß auch auf die politischen Einrichtungen und die socialen Ideen. Mitten unter den alten Monarchien Europas entstand eine jugendliche Republik, die holländischen Freistaaten, welche das Joch der spanischen Zwingherrschaft abgeschüttelt hatten. In England unterlag das Königthum zu zwei verschiedenen Malen den Waffen der Freiheit, und die alte Feudalmonarchie ward mit constitutionellen Bürgschaften umgeben. In Frankreich regte sich immer mächtiger der Unmuth über die Bedrückungen der Regierung und der bevorrechteten Stände, und die Freiheitsideen, welche von England aus dahin gekommen waren, fanden hier einen ergiebigen Boden. Deutschland allein blieb zur Zeit noch diesen politischen Bewegungen fremd. Die Reformation hatte die revolutionären Elemente des deutschen Geistes in sich verschlungen. Das deutsche Volk, durch Naturanlage und Lebensweise mehr zu einem blinden Gehorsam und einer fast religiösen Hingebung an die öffentlichen Gewalten, als zur politischen Freiheit geneigt, ließ sich ohne Widerstand beherrschen, und die Mehrzahl der deutschen Regierungen, wir dürfen ihnen diese Anerkennung nicht versagen, suchte mehr durch Liebe als durch Furcht zu herrschen. Dieser patriarchalische Zustand war nicht geeignet, den politischen und socialen Ideen einen freieren Aufschwung zu geben, und es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn die neuen Lehren der

Moral, des Rechts und der Politik überall eher Wurze schlugen, als in Deutschland.

Ein Holländer, Hugo Grotius, war der Erste, wellcher, in seinem berühmten Werke „über das Recht des Kriegs und des Friedens" sich mit philosophischen Untersuchungen über die Prinzipien des Rechts beschäftigte. Er schied das Naturrecht von dem positiven Rechte und von der Religion, und gründete dasselbe ausschließlich auf die Ideen unsrer Vernunft. Als oberste Quelle aller Rechtsbegriffe stellte er die Idee der Geselligkeit auf.

In England wurden die Ideen der Moral und der Politik von Hobbes ausgebildet, welcher sich dabei, nach dem Beispiele Bacos, der empirischen Methode bediente. Um das Recht und die Politik auf feste Grundlagen zu bauen, untersuchte er die Natur des Menschen, seiner Neigungen und seiner Interessen. Nach seiner Ansicht, lebten die Menschen zuerst, bevor sie in einen geselligen Verein zusammentraten, in einem Zustande der Natur. Damals suchte ein Jeder nur seinen Vortheil auf Kosten des Andern; es gab kein Gesetz, kein Recht, ausgenommen den Trieb der Selbsterhaltung und die rohe Gewalt. Allmälig jedoch durch ihre Vernunft über ihr wahres Interesse belehrt, strebten die Menschen, aus diesem Zustand eines ewigen Krieges herauszutreten und einen festen und dauerhaften Frieden unter sich zu schließen. Sie verbanden sich durch gegenseitige Verträge und unterwarfen sich einer obersten Gewalt, welche bestimmt war, die Vollziehung dieser Verträge und die Erhaltung des öffentlichen Friedens zu überwachen. Somit ruht die Gesellschaft auf der absoluten Gewalt der Regierungen und dem unbedingten Gehorsam der Unterthanen, und aus diesem Grunde ist auch die Monarchie die beste unter allen Staatsformen.

Andere englische Philosophen gründeten das Recht und die Moral auf die Idee eines moralischen Gefühls im Menschen und bestritten aufs Lebhafteste die von Hobbes aufgestellte Theorie der Selbstsucht. Nach Cumberland sind unsre moralischen Handlungen die Folge unsres natürlichen Wohlwollens gegen andere Menschen und unserer Liebe zu Gott. Dieses Wohlwollen und diese Liebe enthält zugleich die einzige wahre Quelle unsrer Glückseligkeit. Shaftesbury setzte die Sittlichkeit in das Gleichgewicht des Geselligkeitstriebes und der Selbstsucht. Die Tugend, sagt er, besteht in der Harmonie, welche wir zwischen unsrem Vortheil und dem Vortheil Anderer herzustellen wissen. Hutcheson nimmt gleichfalls als einzigen Beweggrund der guten Handlungen ein moralisches Gefühl oder einen Instinct des Guten im Menschen an. Diese Lehre vom moralischen Gefühl wurde von den schottischen Philosophen Beattie, Home, Kaimes, Ferguson, Adam Smith u. A., weiter ausgebildet. Nach Ferguson, besteht die Tugend in der fortschreitenden Entwickelung aller unserer natürlichen Kräfte, einer Entwickelung, deren letzter Zweck die Vollkommenheit unsres Geistes ist. Smith behauptet, das Prinzip unsrer Handlungen sei das Gefühl der Sympathie. Wir betrachten, sagt er, die Handlungen Anderer mit einer gewissen Sympathie und doch zugleich vollkommen unbefangen, und dadurch sind wir im Stande, uns allgemeine Grundsätze für unsre eigenen Handlungen zu bilden.

Andere, z. B. Hartley und Search, vertheidigten die Lehre der Selbstsucht.

In Deutschland wurden die Ideen des Hugo Grotius und des Hobbes weiter ausgebildet und unter sich in Verbindung gebracht durch den berühmten Rechtslehrer Pufendorf. Pufendorf wagte zuerst, eine Theorie des Naturrechts aufzu-

stellen, welche blos auf die Prinzipien der Vernunft gegründet war, ohne die Hülfe der religiösen Dogmen oder der positiven Gesetze. Nach ihm, ist die Geselligkeit nichts Anderes, als das Product des, allen Menschen angeborenen Selbsterhaltungstriebes.

Wolff setzte als Prinzip der Moral die Idee der Vollkommenheit fest. Gut ist, sagte er, was zu unsrer Vervollkommnung dient, böse, was dieselbe hindert. Die Glückseligkeit ist ein Resultat dieser fortschreitenden Vervollkommnung des Menschen.

Crusius ging gleichfalls von der Idee der Vollkommenheit aus, aber er personificirte diese Idee, indem er als das Ideal der Vollkommenheit Gott aufstellte.

In Frankreich wurde die erhabene, aber allzumystische Sittenlehre eines Pascal, eines Malebranche und Anderer durch die neuen Lehren verdrängt, welche die Handlungen des Menschen auf seine Triebe und Neigungen zurückführten. Der Herzog von Larochefoucault stellte den Menschen als ein selbstsüchtiges Wesen dar; Mandeville behauptete, die Tugend sei nichts Weiteres, als ein Erzeugniß der socialen und politischen Einrichtungen, und die Fehler der Einzelnen seien häufig für das Wohl der Gesammtheit ersprießlich; die neue philosophische Schule endlich, an deren Spitze Voltaire, Rousseau, Mably und die Encyclopädisten standen, zerstörte mit den scharfen Waffen ihrer geistreichen Dialektik das Ansehen des religiösen Dogmas und die Achtung vor dem Bestehenden, und entfesselte die rohe Willkühr und Frechheit einer Bevölkerung, welche durch den schädlichen Einfluß eines zuchtlosen Hofs, durch das schlechte Beispiel der Geistlichkeit und des Adels und durch den Druck des Despotismus gänzlich entsittlicht war. Der französischen Nation fehlten damals noch alle nothwendige Bedingungen einer socialen Wieder-

geburt, durch welche der Bruch mit dem Bestehenden, mit den hergebrachten Formen des Rechts und der Religion hätte geheilt werden können. Zu lange hatte auf der Nation der Druck einer Willkührherrschaft gelastet, in welche sich das Königthum, der Adel und die Geistlichkeit theilten; der französische Geist war für jene edlen Empfindungen der wahren Freiheit und Menschenwürde unempfänglich geworden, welche die stärksten Triebfedern tugendhafter Handlungen sind, und hatte, an deren Statt, die gefährlichen Leidenschaften der Selbstsucht, des Leichtsinns und der Eitelkeit eingesogen. Die Mehrzahl der Philosophen dieser Zeit misbrauchten diese Schwächen des Nationalgeistes, um durch ihr Genie einen allmächtigen und gefährlichen Einfluß auf die Massen zu üben; andere, von einer edeln Begeisterung für die Tugend und die allgemeine Glückseligkeit der Menschen ergriffen, aber zu wenig mit den Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur und der Gesellschaft vertraut, verloren sich in haltlosen und unfruchtbaren Schwärmereien. Rousseau, dessen Werk „über den Gesellschaftsvertrag" zuerst den furchtbaren Wall der Tyrannei untergrub, eiferte mit edler Begeisterung gegen die Fehler und Verkehrtheiten, welche, nach seiner Ansicht, im Gefolge der Civilisation sich eingefunden haben, und suchte zu beweisen, daß die einzige Quelle einer tugendhaften und glückseligen Lebensweise in der Verachtung der Künste und Wissenschaften und in der Rückkehr zu dem ursprünglichen Naturzustande bestehe.

Bei Alledem, blieben jedoch auch die günstigen Folgen dieses freieren Aufschwunges des französischen Geistes nicht aus. Die Grundsätze des Rechts und der Moral, die politischen und socialen Einrichtungen wurden einer Kritik vom philosophischen und geschichtlichen Standpunkte aus unterworfen; Montesquieus klassisches Werk „über den Geist der

Gesetze," welches, von einem freien und hohen Standpunkte aus, die Regierungsformen in den verschiedenen alten und neuen Staaten prüfte, brach die Bahn für jene Klasse geschichtlicher und politischer Untersuchungen, welche seit dieser Zeit ein so wichtiger Zweig der französischen Litteratur geworden sind.

So nahm also die Entwickelung der praktischen Prinzipien in diesem Zeitraume einen ähnlichen Gang, wie die der speculativen Ideen. Zuerst gehorchte der menschliche Wille blindlings dem Ansehen der Religion, der positiven Gesetze und der öffentlichen Gewalten; sodann versuchte er, sich dieser Vormundschaft zu entziehen und seine individuelle Freiheit wiederzugewinnen; der Skepticismus drang eben so in die Moral ein, wie in die Metaphysik und brachte auch hier einen gänzlichen Umschwung aller Ideen zuwege. Die Lehren des Materialismus erzeugten die Theorie der Selbstsucht und der sinnlichen Neigungen, und, andrerseits, entsprangen aus dem erhabenen aber unklaren Gefühl der Tugend und Vollkommenheit eine Menge idealer und zum Theil mystischer Lebensansichten. Im Ganzen fehlte es allerdings noch an einer richtigen Erkenntniß von der Natur und dem Wesen des menschlichen Willens, an einer deutlichen Idee von der moralischen Freiheit und der politischen Selbstständigkeit, weshalb die Einen diese Freiheit in der Entfesselung der Leidenschaften und der rohen Willkühr zu finden glaubten, während Andere dieselbe mit Bürgschaften und Einschränkungen umgaben, welche deren wahren Gebrauch mehr oder weniger aufhoben, noch Andere endlich ihre Zuflucht immer von Neuem zu irgend einer positiven Gewalt und Autorität nahmen.

Indessen war doch der erste Schritt zu einer gründlichen Reform des Rechts, der Moral und der Politik geschehen;

von allen Seiten her war man beeifert, die Gesetze des menschlichen Bewußtseins, die physischen und moralischen Bedingungen der Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen zu erforschen; die Kritik warf ihr Licht in alle Räume menschlichen Wissens; das philosophische Jahrhundert war angebrochen.

Zweites Kapitel.

Kant.

Zustand der Philosophie und des wissenschaftlichen Lebens überhaupt in Deutschland, beim Auftreten Kants. Grundidee der Kantschen Philosophie. Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft. Abriß der übrigen Werke Kants, der Anthropologie, der Pädagogik, der Metaphysik der Natur, der Metaphysik der Sitten, der Philosophie der Geschichte, der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Gegner und Anhänger Kants.

Zustand der Philosophie und des wissenschaftlichen Lebens überhaupt in Deutschland, beim Auftreten Kants.

Wir kehren zu der deutschen Philosophie zurück, welche wir in den Händen der Idealisten verlassen haben. Was war aus ihr geworden? welche Fortschritte hatte sie gemacht? welches war der Zustand der allgemeinen Entwickelung des wissenschaftlichen Geistes in Deutschland, zu derselben Zeit, wo in England die wahren Grundsätze der politischen Freiheit und des industriellen Fortschritts feste Wurzeln schlugen, wo in Frankreich die veralteten Dogmen der Religion und Politik dem gewaltigen Anstoße der philosophischen Ideen erlagen, und neue Lehren aller Art auftauchten, welche bestimmt waren, in Kurzem den ganzen Zustand der Gesellschaft umzugestalten.

Der deutsche Geist war der gewaltigen Bewegung nicht gänzlich fremd geblieben, welche die Gestalt des wissenschaftlichen und socialen Lebens der beiden großen Nachbarvölker verändert hatte; auch in Deutschland hatte sich die Reform auf vielen Punkten Bahn gebrochen. Die strengen Lehren der Religion verloren täglich an Kraft und lösten sich auf vor dem gewaltigen Anstoße der Kritik, welche mit unermüdlichem Eifer die durch das Prinzip des Protestantismus ihr gewährte Freiheit ausbeutete. Das Ansehen der heiligen Schriften, welches allein die Reformatoren unangetastet gelassen hatten, war eine allzuschwache Schranke gegen die Uebergriffe dieser Freiheit, denn da es für die Auslegung dieser Schriften keinen obersten Gerichtshof mehr gab, dergleichen im Katholicismus der untrügliche Ausspruch des Pabstes oder des Concils war, so hatte jeder Einzelne das volle Recht, den Text der heiligen Schriften seinem eigenen Urtheil zu unterwerfen und ihm diejenige Deutung zu geben, welche seinem Verstande oder seinem Gefühle am Besten zusagte. Zwar hatte man anfangs versucht, diese Freiheit der wissenschaftlichen Untersuchung durch eine allgemeine Glaubensregel, die symbolischen Bücher, zu beschränken. Allein auch diese Autorität reichte nicht hin, um den durch das Prinzip der Reformation einmal entfesselten Geist innerhalb der engen Grenzen dieser Glaubensartikel festzubannen. Die pedantische Strenge einer Partei, welche blindlings an dem Buchstaben der heiligen Schrift und der symbolischen Bücher festhielt, erweckte den lebhaftesten Widerstand von Seiten einer andern Partei, welche nicht bei dem Buchstaben stehen bleiben, sondern in den Geist der Religionslehren eindringen und an die Stelle abstracter Dogmen die inneren Eingebungen ihres religiösen oder moralischen Gefühls setzen wollte. Nachdem aber einmal das Prinzip der Kritik und der Exegese

Anthropologie, die Geschichte und Statistik des Menschengeschlechts, in seiner Bedingtheit durch die verschiedenen Einflüsse des Bodens und des Klimas, bildeten sich als besondere Wissenschaften aus.

Auch die litterarischen Bestrebungen in Deutschland nahmen um diese Zeit einen kräftigern und freieren Aufschwung, welcher der erste Ansatz zur Entwickelung einer Nationallitteratur zu sein schien. Die geistvolle Kritik eines Lessing und eines Herder weckten in der deutscheu Nation den Sinn für das Schöne und machten ihren Geschmack unabhängig von den ausländischen Mustern, welche sie bis dahin in unwürdiger Selbstverkennung nachgeahmt hatten, und die erhabene, wenn auch vielleicht etwas zu überschwängliche Dichtungsweise Klopstocks brachte eine wohlthätige Reaction sowohl gegen den Pedantismus der Gottschedschen Schule als auch gegen den Leichtsinn der französischen zuwege.

So war man nach allen Seiten hin bemüht, dem deutschen Geiste neue Bahnen zu öffnen, ihn mit Erkenntnissen aller Art zu bereichern, ihn zu einer kräftigen und selbstständigen Bewegung anzufeuern. Dieser geistige Aufschwung der deutschen Nation mußte nothwendig auch für die deutsche Philosophie eine neue Periode herbeiführen. Diese Philosophie war seit geraumer Zeit hinter den Fortschritten des allgemeinen geistigen Lebens in Deutschland zurückgeblieben. Die Prinzipien der letztvergangenen Periode waren veraltet; die neuen Ideen, welche der philosophische Geist in Frankreich und England zu Tage gefördert, waren noch nicht auf dem deutschen Boden heimisch geworden. Die materialistischen Ansichten der Encyclopädisten hatten allerdings auch in Deutschland Eingang gefunden, und zwar durch die französischen Philosophen am Hofe Friedrichs des Großen, und

dieser König, an Geist und Geschmack mehr ein Franzose als ein Deutscher, begünstigte jene geistreiche, aber oberflächliche und leichtsinnige Philosophie. Das von dieser Philosophie gegebene Beispiel einer allgemeinen Umgestaltung aller Ideen und eines beharrlichen Widerstandes gegen die scholastischen Dogmen und überhaupt gegen jede Art von Pedantismus ward die Losung für einen Kreis geistreicher Schriftsteller, an deren Spitze Nicolai in Berlin stand, der Herausgeber der „allgemeinen Bibliothek." Diese neue Schule, in der Litteratur unter dem Namen der Aufklärungspartei bekannt, verarbeitete die französischen Ideen mit Geist und Scharfsinn, aber freilich ohne feste Prinzipien, und begann ihr Werk der Reform mit einem ungestümen Eifer und mit großer Selbstgenügsamkeit. Ueberall predigte man Aufklärung, Gedankenfreiheit, wissenschaftlichen Fortschritt, ohne eine deutliche Vorstellung von Dem zu haben, was man sagte und was man verlangte.

Von einer andern Seite wurde der deutsche Geist durch die Ideen der englischen Philosophie in Bewegung gesetzt. Wir haben oben von dem großen und wichtigen Einfluß gesprochen, den die empirische Methode Lockes auf alle Wissenschaften übte. Die skeptischen Ideen Humes machten nicht weniger Aufsehen; vor Allem aber war es die schottische Schule, welche durch ihr Prinzip des Gemeinsinns eine große Verbreitung in Deutschland gewann. Alle Diejenigen, welche mehr Gemüth als Verstand besaßen, beriefen sich auf die unmittelbaren Aussprüche einer Stimme, welche sie in ihrem Innern zu vernehmen glaubten und welche sie gern als oberste Instanz in allen Fragen der Moral und der Religion anriefen.

Beide Richtungen, die französische wie die englische, waren gleichermaßen dem ursprünglichen Charakter der deutschen Philosophie entgegengesetzt. Diese Philosophie war von Anfang her idealistisch und dogmatisch gewesen; sie hatte stets

die Einheit und Harmonie des menschlichen Denkens und Handelns zu ihrem höchsten Gesetz gemacht und deswegen alle Ideen, alle Gefühle und alle Willenshandlungen des Menschen in ein strenges und wandelloses System zu bringen versucht. In diesem System, welches man Construction oder Synthese a priori nannte, war jede Idee, jede Handlung, sogar jede Gesinnung mit absoluter Nothwendigkeit durch eine höhere Idee bedingt. Diese constructive Methode, über welche wir uns oben weitläuftiger ausgesprochen haben, ward auf die Spitze getrieben durch den Nachfolger Leibnitzens, Christian Wolff. Der trockne Dogmatismus Wolffs, welcher aus den geistreichen und lebensvollen Ideen Leibnitzens todte und steife Marionetten machte, die er in Reihen ordnete und aufmarschiren ließ, mußte nothwendig alle Männer von Geist von den metaphysischen Studien zurückschrecken und den geistvollen Lehren der Franzosen und Engländer zuführen.

So gab es also in Deutschland, auf der einen Seite, eine unfruchtbare Metaphysik ohne Geist und Leben, auf der andern, eine Masse neuer Ideen und Theorien, aber ohne Einheit und Prinzip, ein bloßes Product einer genialen Eingebung oder eines praktischen Instinctes. In Frankreich und England war der Empirismus eine selbstständige Theorie geworden; die Philosophie, mit dem öffentlichen Leben unauflöslich verknüpft, hatte keinen andern Zweck, als, die Interessen dieses öffentlichen Lebens zu fördern, und kein anderes Prinzip, als den praktischen Nutzen ihrer Resultate. Man beschäftigte sich in jenen Ländern mehr mit der Anwendung der philosophischen Ideen, als mit ihrer systematischen Entwickelung, und, statt eine Theorie vom metaphysischen Gesichtspunkte aus zu betrachten, prüfte man ihre Brauchbarkeit durch praktische Versuche. Die deutsche Philosophie dagegen, welcher weder der praktische Sinn, noch die politi-

sche Freiheit in gleichem Maße zur Seite stand, behandelte den Empirismus nur als eine Verirrung des philosophischen Geistes, die man sobald als möglich auf die gerade Bahn der Metaphysik zurückführen müsse, und die skeptischen, auflösenden Tendenzen, welche diese Methode in England, und mehr noch in Frankreich, gezeigt hatte, so wie die Form, unter welcher die empirischen Ideen nach Deutschland gekommen waren, waren allerdings nicht geeignet, dieses Vorurtheil zu entkräften.

Bei Alledem ward eine Reform der deutschen Philosophie täglich unvermeidlicher. Die Bewegung der Ideen, welche die empirische Methode zu Tage gefördert hatte, mußte nothwendig auch auf die alte Metaphysik zurückwirken und deren Charakter völlig verändern; der Kreis der philosophischen Prinzipien mußte erweitert werden, um auch die neuen, durch den allgemeinen Fortschritt des menschlichen Geistes entwickelten Elemente in sich aufzunehmen. So bildete sich für die bevorstehende Umgestaltung der deutschen Philosophie folgende Aufgabe. Es galt, durch ein organisches Band den Idealismus und den Empirismus, das dogmatische und das kritische Prinzip, die Einheit und unmittelbare Gewißheit des Denkens a priori und die Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit der Erkenntnisse a posteriori unter sich zu verbinden, und, durch eine solche vollständige Verschmelzung der beiden entgegengesetzten Prinzipien, ein vollkommenes System des Wissens zu begründen, welches die Vortheile der beiden früheren Systeme, des Idealismus und des Sensualismus, in sich enthielte, ohne die von einem jeden derselben in seiner Einseitigkeit unzertrennlichen Mängel. Dies war wenigstens der Gesichtspunkt, unter welchem Kant das Problem einer Reorganisation der, in gänzlicher Auflösung begriffenen deutschen Philosophie auffaßte.

Grundidee der Kantschen Philosophie.

Die Grundidee der Kantschen Lehre ist, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, keineswegs die einfache Idee einer höchsten Wahrheit, als obersten Prinzips aller andern Erkenntnisse, wie es z. B. in dem System des Spinoza die Idee einer absoluten Substanz, oder in dem des Descartes die Idee des Ich gewesen war; ebensowenig aber geht Kant von dem sensualistischen Gesichtspunkt Lockes oder Humes aus; vielmehr besteht seine philosophische Ansicht aus einer Verschmelzung der beiden ebengenannten entgegengesetzten Anschauungsweisen; es ist eine Art von Gleichgewichtssystem oder, um einen Ausdruck der modernen Politik zu gebrauchen, von juste-milieu. In der That, findet man eine überraschende Aehnlichkeit zwischen der philosophischen Methode Kants und dem politischen Systeme des juste-milieu, welches in der neuern Zeit eine so zweideutige Berühmtheit erlangt hat. Dieselben Verhältnisse, dieselben Rücksichten haben jene Methode und dies System hervorgebracht, und die Resultate Beider sind sich in vieler Hinsicht gleich. Auch in der Philosophie war schon damals das Ansehen der alten Legitimität erloschen; die individuelle Freiheit hatte sich Geltung verschafft; eine völlige Anarchie drohte hereinzubrechen. Man wollte Nichts mehr von diesem absoluten Vorrecht gewisser Ideen wissen, von diesen Prinzipien a priori, deren Gewalt unbeschränkt und keiner Aufsicht unterworfen war;

man verlangte die gleiche Berechtigung für die empirischen Ideen, jenes demokratische Element in der Wissenschaft, welches man so lange Zeit hindurch ungerechter Weise davon entfernt gehalten hatte. Was that nun Kant, um diesen Streit zu schlichten? Vor allen Dingen verständigte er sich mit dem demokratischen Prinzipe, mit der Erfahrung, indem er ihr im Namen der Wissenschaft Zugeständnisse machte, welche scheinbar zwar ziemlich bedeutend waren, im Grunde jedoch dem absoluten Prinzip, d. h. den abstracten Ideen, eine große Freiheit ließen. Dagegen erlangte er für das dogmatische Prinzip die Unverletzlichkeit und das Recht der Initiative bei der Entwickelung und Gestaltung des menschlichen Wissens. Er wagte nicht, wie seine Vorgänger, die Behauptung, daß die Einheit oder die Idee a priori Alles sei und daß das ganze System nur als ein Product oder Abglanz dieser Idee, ohne Hülfe der Erfahrung, zu Stande komme; allein er bestand doch darauf, daß an der Spitze der empirischen Ideen eine Idee a priori stehen müsse, um dieselben zu regeln und zu verknüpfen. Es war also eine Art von Vertrag oder von Uebereinkommen, welches Kant zwischen den sinnlichen Vorstellungen und den allgemeinen Ideen zu Stande brachte und zu dessen Bürgen er die menschliche Vernunft bestellte. Kant gründet sein System auf eine kritische Untersuchung der menschlichen Vernunft; daher der Name Kriticismus, den man seiner Philosophie gewöhnlich beilegt. Kant ist nicht Sensualist; die Resultate der Beobachtung erscheinen ihm ungenügend, und in der praktischen Philosophie sucht er gleichfalls nach gewisseren Bürgschaften, als die sind, welche der Gemeinsinn oder das moralische Gefühl zu gewähren scheinen. Ihm ist es vor Allem um eine Einheit, um eine Harmonie, um ein System zu thun, denn er ist Philosoph,

und dieser Name: Philosoph, verbindet sich stets, zum Wenigsten in Deutschland, mit der Idee eines allgemeinen und systematischen Wissens. Aber Kant ist eben so wenig Dogmatiker; er erkennt jene allgemeinen Wahrheiten, die er an die Spitze seines Systems stellt, nicht als unmittelbare, angeborne oder geoffenbarte Ideen an; er unterwirft sie vielmehr einer sorgfältigen Prüfung, er befragt das Bewußtsein, die Erfahrung darum, kurz, er umgiebt sich freiwillig mit allen nur möglichen Bürgschaften, um den Misbrauch einer Gewalt zu verhüten, welche ihm das Prinzip allgemeiner Erkenntnisse und Urtheile verleiht. Dies ists, was ihn zum kritischen Philosophen macht. Er will zwar im Reiche des Wissens herrschen, d. h. er will durch seine Ideen die regellose Masse der empirischen Vorstellungen und Erkenntnisse verknüpfen, ordnen und zur Einheit zusammenfassen; aber er will nicht als unumschränkter König herrschen, sondern als constitutioneller.

Aus diesem Grunde beginnt Kant seine philosophischen Untersuchungen mit der Vorfrage: Giebt es synthetische Urtheile a priori? giebt es eine Wissenschaft, welche sich auf solche Urtheile gründet und deren Sätze insgesammt streng erweislich sind und den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit tragen? und, wenn eine solche Wissenschaft möglich ist, auf welchem Wege muß dieselbe zu Stande gebracht, auf welchen Grundlagen muß sie aufgeführt werden? Dies sind die beiden Fragen, mit denen sich, nach der Angabe Kants, eine kritische Untersuchung des menschlichen Bewußtseins zu beschäftigen hat. Diese Untersuchung bildet ebendeshalb die Grundlage der Philosophie, weil sie es ist, welche die allgemeinen Prinzipien und Voraussetzungen aufsucht und erörtert, deren Entwickelung und Anwendung sodann die Aufgabe der einzelnen Theile der Philosophie ist.

Bevor wir jedoch Kant weiter in den Untersuchungen folgen, welche er in seinem Hauptwerke, der „Kritik der reinen Vernunft,“ über diesen Gegenstand anstellt, finden wir für nothwendig, einige Worte über jene eben angeführten Fragen selbst und über die Art zu sagen, wie Kant, in der Einleitung zu der Kritik, deren wissenschaftliche Lösung vorbereitet. Zu diesem Zwecke müssen wir untersuchen, wie es die Philosophen vor Kant mit den hier in Frage gestellten Grundsätzen, nämlich der Gültigkeit synthetischer Urtheile a priori und der Möglichkeit einer absoluten Erkenntniß, gehalten hatten. Bei den Cartesianern war das Prinzip einer Synthese a priori ein zweifelloses Axiom, welches nicht erst der Bestätigung durch eine kritische Voruntersuchung bedurfte. Zwar hatte Descartes selbst ebenfalls an der Gewißheit der allgemeinen Wahrheiten gezweifelt und auf eine kritische Analyse des Denkens oder des Bewußtseins Bezug genommen; allein diese Analyse war eine bloße Selbsttäuschung, und Descartes brach dieselbe auf halbem Wege willkührlich ab, indem er die Idee des Ich für das oberste Kriterium der Wahrheit erklärte. Dadurch wurde das Prinzip eines unmittelbaren Erkennens a priori in seiner ganzen Ausdehnung wiederhergestellt; die angeborenen Ideen erlangten eine eben so unbeschränkte Geltung, wie früher die realen Begriffe, und entzogen sich, wie diese, jeder Aufsicht der Kritik. Der Sensualismus, andererseits, wollte gar Nichts von unmittelbaren Wahrheiten wissen, und wenn er auch die Nothwendigkeit zugestand, die vereinzelten und zerstreuten Vorstellungen unter bestimmte Einheiten zusammenzufassen, so verweigerte er doch diesen Einheiten beharrlich den Namen und die Bedeutung unmittelbarer Erkenntnisse. So z. B. hatte Hume das Prinzip der Ursachlichkeit, dessen sich die Idealisten als eines unmittelbaren Axioms bei ihren syntheti-

schen Schlußfolgerungen bedienen, zu einer bloßen empiri-schen Regel der Analogie herabgesetzt.

Auf der einen Seite also bediente man sich der Synthese a priori mit einer allzuunbeschränkten Freiheit, indem man sie auf Einzelheiten und Verhältnisse anwendete, welche offenbar nur Gegenstand einer bestimmten Anschauung und einer darauf gegründeten Reflexion sein können; auf der andern Seite wollte man die Erkenntnisse a priori gänzlich ausschließen und sich lediglich auf die Thatsachen der Erfahrung beschränken. Zwar faßte man auch diese Thatsachen in höhere Begriffe zusammen und bildete auf solche Weise eine Art von Synthese oder von allgemeiner Erkenntniß; allein alle diese Synthesen trugen doch einen rein empirischen Charakter und entbehrten derjenigen Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche erforderlich ist, um ein vollständiges und in sich abgeschlossenes System des Wissens zu begründen.

Kant begriff sehr wohl die Unfruchtbarkeit und das Widersprechende der ersteren dieser Methoden; er sah ein, daß die Philosophie vor Allem eines reichen Materials von Einzelerkenntnissen und von empirischen Wahrnehmungen bedürfe, und daß diese Erkenntnisse und Wahrnehmungen ihr aus keiner andern Quelle zufließen können, als aus der Erfahrung und der Beobachtung. Aber gleichwohl glaubte er, diese Wahrnehmungen aus der Vereinzeltheit und Verworrenheit, in welcher dieselben sich unsern Sinnen darstellen, nur dadurch retten zu können, daß er ein Prinzip der Einheit, der Ordnung, der Harmonie zu denselben hinzubrächte, und dieses Prinzip mußte, nach seiner Meinung, etwas über die Erfahrung Hinausreichendes, etwas Unwandelbares und unmittelbar Gewisses sein. Wir erhalten, sagt er, eine Menge von Erkenntnissen oder Vorstellungen durch die Erfahrung oder a posteriori; aber diese Erkenntnisse a posteriori

bilden noch kein System, keine Wissenschaft, weil ihnen der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit abgeht, ohne welchen nie ein wahres Wissen zu Stande kommt; es sind bloße einzelne Beobachtungen, zufällige Wahrnehmungen, ohne Prinzip und Einheit; wir bedürfen daher noch anderer, nothwendiger und allgemeiner Erkenntnisse, um jene empirischen Vorstellungen zu regeln und zu verknüpfen; wir bedürfen also unmittelbarer Ideen, synthetischer Urtheile a priori, denn nur Das, was a priori ist, ist unmittelbar gewiß und allgemein gültig.

So wohlbegründet und unwiderleglich diese Schlußfolgerungen Kants erscheinen, so müssen wir dennoch eine darin enthaltene Täuschung aufdecken, welche, nach unsrer Ansicht, die Quelle aller der Widersprüche ist, an denen das System dieses Philosophen leidet. Diese Grundtäuschung finden wir in dem unrichtigen Gebrauch, welchen Kant von der synthetischen Methode und den Ideen a priori macht. Nach seiner Annahme soll der Werth und die Anwendung dieser Ideen bedingt sein durch die Nothwendigkeit, die empirischen Erkenntnisse durch ein allgemeines Prinzip in eine systematische Ordnung zu bringen. Diese Einschränkung, an welche Kant den Gebrauch der allgemeinen Ideen bindet, ganz im Gegensatz mit dem alten Dogmatismus, welcher das empirische Element gänzlich von der philosophischen Demonstration oder Synthese ausschloß, war gewiß höchst weise; nur gehen deren Folgen viel weiter, als Kant selbst ahnen mochte; denn sie hebt die Ideen a priori und das Prinzip der Synthese vollkommen auf. Das Kriterium nämlich einer Idee oder Wahrheit a priori besteht darin, daß sich dieselbe unmittelbar in unsrem Bewußtsein findet und sich sogar demselben aufdringt, ohne die Vermittelung irgend einer andern Idee. Wie läßt es sich nun hiermit vereinigen, daß wir, wie Kant annimmt,

zur Entwickelung dieser Ideen a priori einer vorläufigen Operation unsres Verstandes bedürfen sollen, dergleichen die kritische Untersuchung ist, welche Kant durch die oben erwähnten Fragen einleitet? Wo bleibt die unmittelbare Gewißheit und die Allgemeingültigkeit jener Prinzipien, wenn wir dieselben erst durch Betrachtungen untergeordneter Art, durch Rücksichten auf die systematische Verknüpfung empirischer Erkenntnisse einführen und bestätigen müssen? Entweder werden die Ideen a priori durch die empirische und zufällige Natur der Einzelerkenntnisse berührt, denen sie zum Prinzip der Einheit dienen sollen; dann aber sind sie weiter Nichts, als Abstractionen oder Analogien, wie wir dieselben schon früher in den Systemen der Nominalisten und der Sensualisten gefunden haben; oder sie sind in der That absolute und an sich gewisse Wahrheiten, dann kann die Erfahrung, die Beobachtung des Einzelnen ihre Gewißheit und Allgemeingültigkeit nicht verstärken; dann sind sie nicht bloße Formen, in welche ein fremdartiger Inhalt gebracht wird, sondern vollständige und in sich durchaus gleichartige Wahrheiten. Wir brechen hier ab, da wir bei der Analyse der Kritik der Vernunft, welche dieses Verhältniß zwischen den Prinzipien a priori und den Erkenntnissen a posteriori näher zu bestimmen die Aufgabe hat, Gelegenheit finden werden, genauer auf diesen Gegenstand einzugehen.

Um die Möglichkeit synthetischer Urtheile zu beweisen, beruft sich Kant auch noch auf das Beispiel zweier andern Wissenschaften, der Mathematik und der Naturwissenschaft. Diese beiden Wissenschaften, sagt Kant, enthalten synthetische Urtheile a priori, und ihre ganze Evidenz beruht lediglich auf diesen unmittelbar gewissen Sätzen. Also, schließt Kant, giebt es wirklich dergleichen unmittelbar gewisse Prinzipien, und folglich muß es deren auch für die Metaphysik

geben, eine Wissenschaft, deren Möglichkeit zwar nicht völlig so zweifellos ist, als die der beiden genannten, deren Idee jedoch sich gleichfalls auf ein unabweisbares Bedürfniß der menschlichen Vernunft gründet. Diese nämlich verlangt allgemeine und nothwendige Erkenntnisse oder, mit andern Worten, ein auf Prinzipien gegründetes Wissen. Die Mathematik und die Naturwissenschaften verwirklichen nun diese Idee bis zu einem gewissen Grade und beweisen dadurch deren Wahrheit und Realität; allein sie befriedigen unsern speculativen Trieb nicht in aller Hinsicht, und deswegen streben wir nach einer Wissenschaft, welche das von den exacten Wissenschaften aufgestellte und bewährte Prinzip in einem weitern Umfange und von einem allgemeinern Gesichtspunkte aus zur Anwendung bringen soll; diese andre Wissenschaft aber ist eben die Metaphysik, deren Möglichkeit und Nothwendigkeit somit durch die Wirklichkeit der exacten Wissenschaften begründet ist.

Diese zweite Schlußfolgerung, welche die Realität gewisser Ideen a priori auf einem andern Wege nachweisen soll, scheint uns den Standpunkt der Frage etwas zu verrücken. Vorher suchte Kant die Nothwendigkeit dieser Ideen durch das Bedürfniß zu erweisen, unsre empirischen Erkenntnisse in ein System zu bringen; jetzt beruft er sich darauf, daß es thatsächlich solche Ideen gebe, nämlich in der Mathematik und der Naturwissenschaft. Allein auch dieser Nachweis, welchen Kant hier zu liefern versucht, scheint uns nicht weniger verfehlt und trügerisch, als der erste. Kant behauptet, die Synthese a priori müsse in der Philosophie gelten, weil sie in den exacten Wissenschaften gelte. Allein das Wesen und der Zweck der Metaphysik ist ein ganz anderer, als derjenige der Mathematik und der Naturwissenschaft. Diese beiden Wissenschaften nämlich beschäftigen sich nicht mit der Realität und den

bestimmten Eigenschaften der Dinge, sondern blos mit ihren allgemeinen, quantitativen Verhältnissen; sie abstrahiren ausdrücklich von jenem empirischen Elemente des Erkennens und überlassen dasselbe der Anschauung und Beobachtung; dadurch erhalten sie ein System gleichartiger und in sich abgeschlossener Erkenntnisse, und darauf beruht die Einfachheit ihrer Methode, die Evidenz und Sicherheit ihrer Beweise und Schlußfolgerungen. Ganz anders verhält es sich dagegen mit der Metaphysik. Die Metaphysik will Alles durch ihre Ideen erfassen; sie will nicht blos die sämmtlichen Zustände, Verhältnisse und Beziehungen der Dinge erklären, sondern sogar deren Existenz und Realität darthun; sie will nicht blos nachweisen, was ein jedes derselben ist, sondern auch, wie es dies geworden ist und was in Zukunft aus demselben werden wird. Die von Kant für seine Ansicht angeführten Beispiele dienen daher nur, diesen wesentlichen Unterschied zwischen der Metaphysik und den exacten Wissenschaften noch mehr ins Licht zu stellen und die Unmöglichkeit darzuthun, jene mit diesen, in Bezug auf den sichern Gang der Methode und die Allgemeingültigkeit der Resultate, auf eine Linie zu stellen. Der erste Satz, auf welchen sich Kant beruft, ist der, daß 7 + 5 12 machen. Dieser Satz ist allerdings synthetisch; er ist auch in gewisser Beziehung a priori; aber gleichwohl unterscheidet er sich wesentlich von allen metaphysischen Sätzen. Der Uebergang nämlich von der 7 zur 12 ist nicht ein Uebergang von einem Allgemeinen oder Unendlichen zu einem Einzelnen und Endlichen, dergleichen in der Metaphysik statt findet, wo man z. B. die Welt der endlichen Erscheinungen durch einen synthetischen Satz a priori von einem unendlichen Wesen, Gott, oder die bestimmte äußere Existenz eines Dinges von der allgemeinen Idee desselben ableitet. Die 12 ist nicht mehr empirisch oder bestimmt, als die 7 oder die 5; der

Unterschied zwischen beiden Zahlen ist nicht ein Unterschied eines a priori und eines a posteriori, sondern beide sind ihrem Wesen nach gleichartig, nämlich etwas rein Formelles, und unterscheiden sich nur dem Grade oder der Quantität nach. Eine eigentliche Synthese a priori, im Sinne der Metaphysik, findet also hier nicht statt, da eine solche Synthese voraussetzt, daß man eine Thatsache aus einer andern, von ihr wesentlich verschiedenen, durch eine bloße Entwickelung dieser letzteren, erkenne. Wenn ich sage: Hier ist eine Ursache, und hier ist die Wirkung, die ich aus dieser Ursache durch die bloße Entwickelung oder Manifestation derselben herleite, so ist dies eine wirkliche Synthese oder Construction a priori, weil ich hier durch einen einzigen Act meines Denkens zwei, anscheinend gänzlich gesonderte Acte befasse, nämlich, den Act, wodurch ich die erstere Thatsache, das prius, und denjenigen, wodurch ich die zweite Thatsache, das posterius, erkennen müßte. In der Arithmetik dagegen giebt es keine solche wesentliche oder spezifische Unterschiede; die verschiedenen Zahlen sind nicht verschiedene Wesen, deren jedes eine bestimmte und selbstständige Individualität besäße; vielmehr sind es bloß quantitative Grade einer einzigen, gleichartigen Operation. Um uns den Begriff der Zahl 12 zu bilden, müssen wir nothwendig zu der Einheit zurückgehen und von da, durch Hinzufügung immer neuer Einheiten, bis zur 12 fortschreiten. Der Begriff 12 ist also nicht der Begriff eines neuen, selbstständigen Gegenstandes, sondern blos eine neue Stufe in der formellen Operation unsers Verstandes, dem Zählen. Wenn wir dagegen den Menschen, die Pflanze, den Stein betrachten, so sind dies lauter Individualitäten, deren jede eine besondere Existenz und Realität hat, und es bedarf daher, um diese zu erkennen, jedesmal eines besondern Actes der Anschauung und Vorstellung; die bloße Entwickelung einer ersten, ein-

fachen Idee, wie beim Zählen die Einheit ist, reicht hier keineswegs aus.

Das zweite Beispiel, welches Kant der Geometrie entnimmt, scheint uns nicht einmal ein synthetisches Urtheil zu enthalten; denn der Satz, daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, ist, nach unsrer Ansicht, ein blos analytisches Urtheil, da derselbe zu dem Begriffe der geraden Linie nichts Neues hinzufügt, sondern diesen Begriff nur unter einem andern Gesichtspunkte darstellt. Wir verstehen unter einer geraden Linie die einfachste Richtung von einem Punkte aus nach einem anderen Punkte hin, verglichen mit einer andern, mehr zusammengesetzten Richtung; aus diesem Grunde bedienen wir uns der geraden Linie als Maßstab für alle krumme Linien. Der Begriff des kürzesten Weges enthält nun aber auch nichts Weiteres, als die Vorstellung einer Einheit, welche uns als Maß einer andern Einheit dient; denn ein kurzer Weg setzt allemal einen andern Weg voraus, der, im Vergleich mit ihm, der längere ist; folglich sind die Merkmale in dem Begriff des kürzesten Weges ganz dieselben, wie die in dem Begriffe der geraden Linie, und der angeführte Satz ist somit ein analytisches oder identisches Urtheil.

Aehnlich verhält es sich mit dem Grundsatze der Physik, daß bei allen Veränderungen der Körper die Quantität der Materie immer dieselbe bleibe; denn die Idee der Veränderung enthält weder die Vorstellung einer Schöpfung, noch die einer Vernichtung, sondern blos die einer Verwandlung der Form, welche die Existenz und Realität der Materie unberührt läßt; man sagt also durch jenen Satz nur aus: Das, was nicht verändert wird (die Materie), bleibt in demselben Zustande; folglich ist derselbe ein einfaches tautologisches Urtheil.

Doch, das Gesagte reicht hin, um die gänzliche Verschiedenheit der exacten Wissenschaften von der Philosophie, und das Unpassende einer Anwendung der mathematischen Methode auf Gegenstände der Metaphysik darzuthun. Wir werden noch öfter Gelegenheit haben, auf den Gegensatz dieser beiden verschiedenen Richtungen des menschlichen Wissens, auf den Zweck und das Prinzip einer jeden derselben zurückzukommen; für jetzt schließen wir unsre Betrachtungen über die Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft, indem wir die Resultate dieser Einleitung und die Hauptgesichtspunkte, welche dieselbe für die kritische Untersuchung des menschlichen Bewußtseins aufstellt, noch einmal kurz zusammenfassen. Der erste dieser Gesichtspunkte ist der, daß es synthetische Urtheile a priori geben müsse. Die Frage, ob es deren gebe, welche Kant an die Spitze der Kritik der Vernunft gestellt hatte, ist von ihm zu Gunsten des idealistischen Prinzips beantwortet worden. Was jedoch die Natur dieser synthetischen Urtheile selbst betrifft, so findet sich darüber in dieser Einleitung noch keine hinreichende Erklärung. Die Urtheile a priori sollen, nach dem Ausspruche Kants, nicht den einzigen Inhalt der philosophischen Erkenntnisse bilden, vielmehr soll die Erfahrung auch ihren Theil daran haben und die Synthese a priori oder das reine Denken nur dazu bestimmt sein, den empirischen Stoff zu ordnen und zu gestalten. Andrerseits, vergleicht aber Kant diese metaphysischen Prinzipien mit den mathematischen Sätzen; die Mathematik aber ist bekanntlich eine rein formelle Wissenschaft, welche es mit dem empirischen Inhalte der Dinge gar nicht zu thun hat; soll daher die Metaphysik das Beispiel der Mathematik nachahmen, so wird sie von der Realität oder der materiellen Existenz der Dinge und von der Erfahrung gänzlich absehen und sich auf die bloße Form des Denkens a priori beschränken müssen. Offenbar also enthält





Doch das [illegible]

denden [illegible]
das [illegible]
[illegible]
den [illegible]
beiden [illegible]
auf den [illegible]
zukommen [illegible]
die [illegible]
Reduzirt [illegible]
dieses [illegible]
[illegible]
erste [illegible]
a priori [illegible]
Kant [illegible]
von [illegible]
werden. [illegible]
selbst [illegible]
keine [illegible]
nach dem [illegible]
[illegible]
[illegible]
oder [illegible]
schen [illegible]
aber [illegible]
[illegible]
formelle [illegible]
der Dinge [illegible]
[illegible]

die Ansicht, welche Kant in dieser Einleitung aufstellt, einen schwer auszugleichenden Widerspruch, und wir gehen insofern in der That mit keinem günstigen Vorurtheil an die Analyse der Kritik der reinen Vernunft selbst. Vielleicht werden die genaueren Erklärungen, welche diese uns geben soll, die unvollständigen und scheinbar sogar widersprechenden Resultate der Einleitung aufklären und rechtfertigen; allein in jedem Falle sind wir gewarnt, den Gang dieser Kritik nicht anders, als mit der größten Behutsamkeit zu verfolgen.

Kritik der reinen Vernunft.

Die Kritik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile: eine Elementarlehre, worin die Elemente des menschlichen Wissens aufgesucht und nach ihrem Ursprunge, ihrem Werth und ihren Beziehungen untereinander geprüft werden, und eine Methodenlehre, welche von der Anwendung dieser Elemente auf die Begründung eines wissenschaftlichen Systems handelt. Die Elementarlehre, welche uns hier vorzugsweise beschäftigen wird, umfaßt wieder zwei verschiedene Klassen kritischer Untersuchungen, wovon sich die eine auf das sinnliche Vermögen der Seele, die andere auf deren übersinnliches Vermögen bezieht. Beide Arten von Untersuchungen haben jedoch dies gemein, daß sie nicht von dem Wesen der Gegenstände unserer Erkenntniß selbst, sondern blos von der Art und Weise handeln, wie diese Erkenntniß zu Stande kommt, und von dem Antheil, welchen unsere Vernunft durch ihre Ideen a priori an derselben hat. Diese Ideen a priori gehen nun zwar in gewisser Hinsicht über die Erfahrung hinaus; allein, nach der von Kant ihrem Gebrauche gesetzten Einschränkung, entfernen sie sich nicht gänzlich von derselben, sondern kommen immer wieder darauf zurück. Den Unterschied dieser Ideen a priori, welche der Gegenstand der kritischen Untersuchungen Kants sind, von den angeborenen Ideen, deren sich der Dogmatismus bedient, bezeichnet Kant selbst durch zwei Ausdrücke, die wir gleich hier erwähnen wollen,

da sie in der Kritik der reinen Vernunft häufig vorkommen. Er unterscheidet nämlich zwischen transscendenten und transscendentalen Prinzipien. Transscendent heißt bei Kant alles Das, was wirklich über die Erfahrung hinausgeht; so z. B. sind alle speculative Sätze, welche das Dasein Gottes betreffen, transscendent, weil Dasjenige, wovon sie handeln, niemals und unter keiner Bedingung Gegenstand einer Erfahrung werden kann, und weil sie selbst daher aus bloßen, reinen Begriffen a priori bestehen. Werden dagegen diese Begriffe a priori auf einen empirischen Gegenstand angewendet und auf diese Weise in Beziehung zur Erfahrung gebracht, so geben sie eine transscendentale Erkenntniß. Die Prinzipien des alten Dogmatismus waren transscendent, weil diese Prinzipien gebraucht wurden, um eine Erkenntniß ohne die Erfahrung, rein a priori, zu Stande zu bringen, was doch nach Kant unmöglich ist; die Prinzipien des Kriticismus sind transscendental, denn die kritische Methode besteht eben darin, die richtige Anwendung der Begriffe a priori auf einen empirisch gegebenen Stoff zu zeigen und dadurch eine philosophische Erkenntniß der Erfahrungsgegenstände zuwege zu bringen. Zufolge dieser Erklärung nennt Kant nicht allein seine Kritik selbst eine transscendentale Wissenschaft, sondern er bedient sich dieses Ausdrucks auch für die einzelnen Theile und die einzelnen Resultate dieser Kritik. So führt der erste Theil der Kritik den Namen der transscendentalen Elementarlehre, und der erste Abschnitt dieses Theils, welcher von der Sinnlichkeit handelt, heißt transscendentale Aesthetik. Wir müssen hier noch hinzufügen, daß der Ausdruck: Aesthetik, bei Kant nicht in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht wird, wonach er die Wissenschaft des Schönen bezeichnet, sondern in einer ähnlichen Bedeutung, wie die Griechen das Wort αἴσθησις gebrauchten; er bezieht sich nämlich ganz einfach auf

das sinnliche Element des menschlichen Wissens, ohne daß sich damit der Begriff einer besondern Empfindung des Schönen oder des Angenehmen verbände.

Transscendentale Aesthetik.

Nach dem Beispiel der Philosophen seiner Zeit, beginnt Kant diese ästhetischen Untersuchungen mit einer Erklärung der vornehmsten Begriffe, deren er sich im Verlaufe derselben zu bedienen gedenkt. Es sind dies die Begriffe: Anschauung, Empfindung, Sinnlichkeit, Erscheinung, Materie und Form.

Der allgemeinste Weg, auf welchem uns Erkenntnisse zukommen, ist die Anschauung. Eine Anschauung findet dann statt, wenn ein Gegenstand uns gegenwärtig ist, mit andern Worten, wenn er auf irgend eine Weise auf uns einwirkt. Das Vermögen, solche Eindrücke von den äußern Gegenständen zu empfangen, oder das Vermögen der Anschauungen, ist die Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit ist ein rein receptives oder empfängliches Vermögen, und sie unterscheidet sich hierdurch von dem Verstande, welcher, als ein selbstthätiges Vermögen, Begriffe bildet. Die Sinnlichkeit ist die einzige Quelle unsrer Erkenntnisse, denn es giebt keine Erkenntniß und keinen Begriff, welcher nicht, mittelbar oder unmittelbar, aus einer Anschauung flösse. Der Zustand oder die Veränderung, welche der Eindruck eines äußeren Gegenstandes in uns hervorbringt, heißt Empfindung, und der Gegenstand selbst, insofern er Ursache einer Empfindung ist, und abgesehen von allen andern Bestimmungen desselben, wird Erscheinung genannt.

An jeder Erscheinung unterscheiden wir zwei Elemente oder Factoren, die Materie und die Form. Die Materie ist der bestimmte Eindruck, welchen die Erscheinung auf uns macht; die Form dagegen besteht in der Art und Weise, wie

diese verschiedenen Eindrücke sich in uns zur Einheit gestalten. Diese Form nun, welche uns als Prinzip der Einheit für alle die mannigfaltigen Empfindungen dienen soll, kann nicht selbst eine Empfindung sein; sie kann uns nicht auf demselben Wege zukommen, auf dem wir die Empfindungen erhalten, sondern, während die Materie der Empfindungen uns von außen oder a posteriori gegeben wird, muß sich deren Form a priori in unsrem eignen Bewußtsein vorfinden. Unsre Sinnlichkeit empfängt zwar Eindrücke von außen, aber nur vermöge einer ursprünglichen Fähigkeit und in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Form oder den allgemeinen Gesetzen ihres eignen Wesens, Gesetzen, welche ihr a priori inwohnen und welche deshalb nothwendig alle ihre Verrichtungen bestimmen. Die Aeußerungen der Sinnlichkeit sind verschieden nach ihrer Materie, d. h. nach den Eindrücken der äußern Gegenstände oder den Empfindungen; aber sie haben insgesammt eine und dieselbe gemeinschaftliche Form, denn, wenn wir von unsern empirischen Anschauungen alles Das hinwegnehmen, was sich auf die Empfindung oder die Materie der Erscheinung bezieht, so bleibt immer noch Etwas daran übrig, nämlich, die allgemeine Form der Anschauung oder, wie es Kant auch nennt, die reine Anschauung a priori. Diese reine Anschauung können wir nicht aufheben, ohne zugleich unsre ganze Sinnlichkeit zu vernichten, denn unsre Sinnlichkeit, als ein einfaches Vermögen unsres Geistes, ist nichts Andres, als eine Art von Form, welche den sinnlichen Stoff der Empfindung in sich aufnimmt und ihm dadurch eine gewisse Gestalt giebt.

Nachdem wir nun, fährt Kant fort, die Entdeckung gemacht haben, daß es in unsrer Sinnlichkeit Etwas a priori, d. h. etwas nicht von Außen Kommendes gebe, so müssen wir nun untersuchen, was dies sei; mit andern Worten, wir

müssen die allgemeinen Formen unsrer Anschauung aufsuchen. Nun bemerken wir, daß alle unsre Anschauungen, wie verschieden auch ihre Materie sein mag, dies unter sich gemein haben, daß sie ihren Gegenstand unter den allgemeinen Formen des Raums und der Zeit darstellen. Folglich, schließt Kant, sind Raum und Zeit die beiden einzigen Formen der reinen Anschauung, die beiden einzigen Grundgesetze a priori unsrer Sinnlichkeit, und die transscendentale Aesthetik erhält somit die Bestimmung einer kritischen Theorie des Raums und der Zeit.

Raum und Zeit.

Alle Erscheinungen des äußeren Sinnes werden von uns in den Raum versetzt; alle Veränderungen unseres inneren Zustandes stellen sich uns dar unter der Form der Zeit. Was sind nun Raum und Zeit? Was zuerst den Raum betrifft, so ist dieser Begriff kein bloßer abstracter oder Allgemeinbegriff, denn, um empirische Anschauungen zu haben, müssen wir schon im Besitze des Begriffs: Raum, sein; wir würden die einzelnen Erscheinungen gar nicht unterscheiden können, ohne die Form a priori, durch welche wir dieselben eine neben die andere hinstellen. Wir können alle Erscheinuugen aus dem Raume hinwegdenken, allein wir können den Raum selbst nicht aufheben, folglich ist derselbe nicht durch das Dasein einzelner Gegenstände bedingt, er ist auch nicht selbst ein solcher einzelner Gegenstand, sondern er ist eine einfache Anschauung a priori. Daher kommt es, daß die Wissenschaft vom Raume, die Geometrie, die Eigenschaften des Raums durch synthetische Sätze a priori bestimmt, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen. Allein, fügt Kant hinzu, der Raum ist blos eine subjective Form unsres Bewußtseins, d. h. eine Form, deren unsre Sinnlichkeit bedarf, um ihre Empfindun-

gen zu ordnen; wir können daher den Begriff des Raums nicht auf die Gegenstände selbst anwenden, sondern blos auf das Verhältniß derselben zu uns; wir dürfen nicht sagen: dieser Gegenstand ist im Raume, sondern blos: er erscheint uns im Raume. Wollten wir den Begriff des Raums auf einen Gegenstand anwenden, der uns niemals erscheinen kann, weil er außerhalb aller Erfahrung liegt, so würde jener Begriff sogleich alle seine Wahrheit verlieren. Kant bedient sich hierfür des Ausdrucks: der Begriff des Raums hat zwar empirische Realität, aber transscendentale Idealität.

Diese Betrachtungen finden ihre Anwendung gleichermaßen auf den Begriff der Zeit. Die Zeit ist kein discursiver oder abstracter Begriff, sie ist kein objectives Merkmal an den Dingen, sondern sie ist eine reine Anschauung a priori. Der Begriff der Zeit bezieht sich nicht auf das Dasein der Dinge an sich, sondern blos auf deren Verhältniß zu uns oder auf ihre Natur als Erscheinungen. Der einzige Unterschied zwischen dem Begriff des Raums und dem der Zeit ist der, daß der Begriff des Raums sich blos auf die äußeren oder körperlichen Gegenstände bezieht, während der Begriff der Zeit alle Empfindungen umfaßt; denn die Anschauung eines äußeren Objects fällt in gewisser Hinsicht allemal auch unter den Begriff der Zeit, da sie zugleich auch eine Veränderung unsres inneren Zustandes ist; die blos innerlichen Empfindungen dagegen haben mit der Form des äußeren Sinnes, dem Raume, Nichts zu thun, sondern können blos durch die Idee der Zeit erfaßt werden. Aus der Idee der Zeit ergeben sich, gleichfalls wie aus der des Raumes, verschiedenerlei andere Ideen a priori, welche eben so viele Grundsätze für die Wissenschaft von der Bewegung abgeben, eine Wissenschaft, welche nicht minder sicher und evident ist, als die Geometrie.

Was endlich den Begriff der unendlichen Zeit und des unendlichen Raumes betrifft, so verstehen wir unter diesem Begriffe dies, daß die Idee des Raumes und die der Zeit nicht aus einer Zusammensetzung einzelner Raumanschauungen oder einzelner Zeitmomente entsteht, sondern aus einer einzigen und einfachen Anschauung a priori, und daß die Vorstellung bestimmter Räume und bestimmter Zeiten erst in Folge einer Begrenzung dieser urspünglichen Idee des Raumes und der Zeit stattfindet.

Dies ungefähr sind die Resultate des ästhetischen Theils der Kritik der Vernunft. Durch diesen Theil ist die Aufgabe, welche Kant der Kritik der Vernunft im Allgemeinen stellt, nach einer Seite hin allerdings gelöst; wir haben gewisse Ideen oder Erkenntnisse a priori in dem menschlichen Bewußtsein entdeckt, nämlich die Idee des Raums und die Idee der Zeit; wir haben gefunden, daß diese Ideen rein a priori in unserm Bewußtsein selbst enthalten sind; ferner, daß sie nothwendig sind, weil ohne sie unser sinnliches Vermögen nicht thätig sein und uns keine bestimmte Vorstellungen der äußern Objecte, keine bestimmte Empfindungen unsrer innern Zustände geben würde; endlich haben wir uns auch überzeugt, daß diese Ideen niemals auf Gegenstände, die über der Erfahrung sind, angewendet werden können, daß sie nicht auf die Dinge an sich, sondern nur auf die Erscheinungen bezogen werden dürfen, oder daß, wie es Kant ausdrückt, ihr Gebrauch blos transscendental ist.

Allein diese Ideen des Raums und der Zeit sind schwerlich die einzigen, welche unsre Vernunft a priori besitzt, denn, wenn dieselben auch unsre empirischen Empfindungen in gewisser Hinsicht ordnen und bestimmen, so lassen sie doch für eine weitere Bestimmung derselben noch einen großen Spielraum übrig. Wenn wir die Erscheinungen neben einander oder nach

einander ordnen, wie es die Begriffe von Raum und Zeit thun, so liegt in diesem Verfahren allerdings eine gewisse Unterscheidung und Bestimmung derselben; allein eine ganz bestimmte und vollständige Idee bekommen wir dadurch eigentlich doch nicht. Ferner wissen wir aber auch, daß die Sinnlichkeit nicht das einzige Vermögen unsrer Seele ist, sondern daß es neben derselben noch ein zweites und zwar ein selbstthätiges Vermögen giebt, den Verstand; diesen müssen wir auch betrachten, um zu sehen, welche Ideen a priori er uns bietet. Dies ist die Aufgabe der transscendentalen Logik.

Transscendentale Logik.

Wir müssen wohl unterscheiden zwischen der transscendentalen und der gewöhnlichen Logik. Die gewöhnliche Logik ist eine bloße Aufzählung derjenigen Gesetze, welche den Gebrauch unsrer Verstandeskräfte regeln. Die transscendentale Logik dagegen prüft das Prinzip dieses Gebrauchs selbst, in der Absicht, das Vorhandensein von Erkenntnissen a priori in dem Verstande nachzuweisen. Zu diesem Zwecke muß sie das menschliche Denken untersuchen, um die Grundelemente aller Verstandeserkenntnisse zu entdecken, aus deren Anwendung auf die äußern Objecte oder auf die Sinnlichkeit ein vollständiges System von Erkenntnissen entspringt. Hat die Kritik diese obersten Grundsätze des Verstandes aufgezeigt und bestimmt, so ist es Sache der abgeleiteten Wissenschaften, diese Grundsätze auf die Erfahrung anzuwenden und dadurch das von der Kritik begonnene Werk der wissenschaftlichen Erkenntniß zu vollenden. Neben dieser Aufsuchung der obersten Prinzipien des Denkens, hat die transscendentale Logik aber noch eine zweite Aufgabe zu lösen. Jene Prinzipien des Denkens nämlich, welche die Kritik in dem Verstande vorfindet,

sind einem gefährlichen Misbrauch ausgesetzt. Die menschliche Vernunft, ihre natürlichen Grenzen verkennend, sucht mit Hülfe der Ideen a priori ein absolutes und unbeschränktes Wissen zu erreichen; statt diese Ideen als bloße Formen zu benutzen, um die empirischen Vorstellungen zur Einheit zu verknüpfen, betrachtet sie dieselben als vollständige und an sich gewisse Erkenntnisse, und, indem sie aus ihnen, durch eine trügerische Dialektik, Schlußfolgerungen zieht, welche nicht darin liegen, verfällt sie in die schwersten Selbsttäuschungen. Diese Täuschungen zu zerstören, diese Trugschlüsse in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen, und, was das Wichtigste ist, die Quelle dieser Irrthümer aufzusuchen und zu verstopfen, dies ist ein Hauptgeschäft der transscendentalen Logik. Dieselbe besteht daher aus zwei Theilen, einer transscendentalen Analytik und einer transscendentalen Dialektik.

Transscendentale Analytik.

Die transscendentale Analytik zerfällt abermals in zwei Haupttheile, nämlich die Theorie des Verstandes oder der Kategorien und die Theorie der Urtheilskraft.

Theorie des Verstandes oder der Kategorien.

Der Verstand ist das selbstthätige Vermögen unsres Geistes und er äußert diese seine Selbstthätigkeit in der Bildung von Begriffen. Ein Begriff ist eine Einheit, unter welcher mehrere Einzelvorstellungen befaßt sind, oder eine allgemeine Idee. Die Begriffe enthalten nicht eine unmittelbare oder directe Erkenntniß der äußern Gegenstände, sondern sie beziehen sich auf dieselben nur vermittelst der sinnlichen Vorstellungen, und diese mittelbare Beziehung eines allgemeinen Begriffs auf einen Gegenstand, vermittelst einer einzelnen, sinnlichen Vorstellung dieses letzteren, heißt ein Urtheil.

So z. B. urtheilen wir, daß alle Körper theilbar sind, indem wir die allgemeine Idee der Theilbarkeit auf die bestimmte Vorstellung des Körpers anwenden, welche letztere erst sich unmittelbar auf einen einzelnen Gegenstand bezieht. Das Denken überhaupt ist ein Urtheilen; das Urtheil, d. h. die Zusammenfassung einer Menge einzelner Vorstellungen unter die Einheit einer allgemeinen Vorstellung oder eines Begriffs, ist die erste und wesentlichste Operation unsres Verstandes, auf welche alle andere Operationen desselben zurückkommen. Die transscendentale Logik sucht nun, wie wir dies angedeutet haben, in ihrem analytischen Theile die allgemeinen Prinzipien des menschlichen Denkens auf. Um aber diese aus der Masse von Vorstellungen und Begriffen, die sich im Bewußtsein vorfinden, herauszulösen, um sie von allem empirischen Zusatz zu befreien und in ein vollständiges System zu ordnen, bedarf es eines obersten Kriteriums, einer höchsten oder leitenden Idee. Eine solche Idee nun geben uns die eben angestellten Untersuchungen an die Hand, denn, da wir gefunden haben, daß alle Operationen des Verstandes sich auf das Urtheil zurückführen lassen, so müssen auch die allgemeinen Prinzipien des Denkens, welche gleichfalls das Resultat einer Operation unsres Verstandes sind, sich auf irgend eine Weise aus jener ursprünglichen Operation desselben ableiten lassen. Mit einem Wort, wir sind zu der Voraussetzung berechtigt, daß zwischen den Prinzipien oder Ideen a priori unsres Verstandes und den allgemeinen Formen unsres Urtheilens ein vollkommener Parallelismus stattfindet. Nun giebt es vier verschiedene Formen des Urtheils, d. h. vier verschiedene Arten, einzelne Vorstellungen zu einer allgemeinen Vorstellung zu verknüpfen, abgesehen von dem empirischen Inhalte dieser Vorstellungen. Diese vier Formen sind: die Quantität, die Qualität, die Relation und die Modalität. Sodann befaßt

jede dieser vier Formen wieder drei verschiedene Gesichtspunkte unter sich. Die Urtheile sind nämlich, ihrer Quantität nach, entweder einzelne, oder besondere, oder allgemeine, d. h. sie beziehen sich entweder auf einen einzigen Gegenstand, oder auf mehrere Gegenstände, oder auf eine Gesammtheit von Gegenständen. Der Qualität nach, sind sie bald bejahend, bald verneinend, bald durch Verneinung bejahend oder, wie es Kant ausdrückt, unendlich; in Bezug auf die Relation oder auf das Verhältniß der einzelnen Theile eines Urtheils zu einander, giebt es kategorische Urtheile, in welchen schlechthin ein Merkmal von einem Begriffe ausgesagt wird; hypothetische, welche eine Thatsache als die Folge einer andern Thatsache darstellen; disjunctive, welche einen Gattungsbegriff in seine einzelnen Arten zerlegen; die Modalität endlich der Urtheile oder der Grad ihrer Gewißheit für das urtheilende Subject kann sowohl problematisch, als assertorisch, als apodiktisch sein.

Nun ist jedes Urtheil eine analytische Operation unsres Verstandes, welcher die ihm von außen gegebenen empirischen Vorstellungen auf allgemeine Begriffe zurückführt. Dieser analytischen Operation muß nun aber eine synthetische entsprechen, welche sich nicht darauf beschränkt, einen fremden Inhalt in die leeren Formen des Bewußtseins zu vertheilen, sondern welche wirkliche, positive Erkenntnisse hervorbringt, durch Verknüpfung der reinen Begriffe mit der reinen Anschauung. Diese letztere nämlich ist, wie wir wissen, die allgemeine Bedingung aller Erkenntnisse, weil alle Erkenntnisse aus der Sinnlichkeit stammen, die Sinnlichkeit aber auf den beiden allgemeinen Anschauungsformen des Raums und der Zeit beruht. Diese Formen befassen nun aber immer noch eine Mannigfaltigkeit von Elementen, welche abermals durch eine noch allgemeinere Form zur Einheit verbunden werden

müssen. Indem wir die Gegenstände als im Raume befindlich oder als in der Zeit auf einander folgend betrachten, führen wir dieselben allerdings auf eine einzige und einfache Form zurück und nehmen ihnen ihre empirische Mannigfaltigkeit; allein diese Form des Raums und der Zeit ist doch immer noch sehr unbestimmt und läßt eine weitere Begrenzung, Unterscheidung und Verknüpfung zu. Eine solche findet denn auch in der That statt durch die Begriffe unsres Verstandes. Diejenige Operation nun, durch welche die Anschauungen a priori oder, mit andern Worten, der räumliche und zeitliche Inhalt unsrer Sinnlichkeit durch die Begriffe a priori oder das Denken bestimmt und gestaltet wird, ist Das, was man die Synthese a priori nennt. Die Synthese a priori hat also eben so viele verschiedene Formen, als es verschiedene Begriffe des Verstandes giebt; da nun die Begriffe a priori, wie wir oben nachgewiesen haben, parallel gehen mit den Formen des Urtheils, so erhalten wir für die Synthese a priori gerade so viele verschiedene Gesichtspunkte, als wir deren oben für das Urtheil aufgezeigt haben. Kant nennt diese allgemeinen Formen oder Ideen, nach dem Vorgange des Aristoteles, Kategorien. Es ergiebt sich daher folgende Tafel der Kategorien:

1. Quantität.	2. Qualität.
Einheit.	Realität.
Vielheit.	Negation.
Allheit.	Limitation.
3. Relation.	**4. Modalität.**
Inhärenz — Subsistenz.	Möglichkeit — Unmöglichkeit.
Causalität — Dependenz.	Dasein — Nichtsein.
Gemeinschaft.	Nothwendigkeit—Zufälligkeit.

Wir besitzen also zwölf verschiedene Gesichtspunkte, unter welche wir alle Gegenstände unserer Erfahrung zusammenfassen, zwölf verschiedene Fächer, in welche wir den ganzen Reichthum der Vorstellungen vertheilen können, welche durch unsre Sinne uns auf verschiedenen Wegen zugeführt und von unserem Anschauungsvermögen vorläufig in die beiden großen Magazine des Raums und der Zeit aufgespeichert worden sind. Sobald ein äußerer Gegenstand auf uns einwirkt, so fragt unser Verstand, ohne sich um die besondere Natur dieses Eindrucks, um dessen Materie zu kümmern, vor allen Dingen nur, ob es ein einziger Gegenstand, oder eine Mehrheit von Gegenständen, oder endlich eine zur Einheit zurückgeführte Mehrheit, d. h. eine Allheit sei; ob etwas Positives, oder etwas Negatives, oder ein zwischen Position und Negation Getheiltes; er unterscheidet an dem Objecte einen wesentlichen oder unveränderlichen Theil, die Substanz, und einen veränderlichen oder zufälligen Theil, die Eigenschaften dieser Substanz; er vergleicht ferner zwei Erscheinungen, welche sich in der Empfindung mit einander vermischten, und entdeckt gewisse nothwendige Beziehungen unter ihnen, sei es, daß die eine auf die andere, als auf ihre Ursache, hinweist, sei es, daß beide in Wechselwirkung stehen; endlich untersucht der Verstand auch, ob eine gewisse Thatsache möglich oder unmöglich, wirklich oder nicht wirklich, nothwendig oder zufällig sei.

Kant theilt diese vier allgemeinen Formen unsres Verstandes in zwei Hauptklassen, in die mathematischen und die dynamischen. Die mathematischen Kategorien beziehen sich lediglich auf die Anschauung eines Gegenstandes; zu ihnen gehören die Formen der Quantität und der Qualität. Die Idee der Einheit oder der Mehrheit betrifft blos die Art des Eindrucks, welchen unsre Sinne empfangen haben, ganz abgesehen von dem wirklichen Dasein des Gegenstandes, und

ebenso ist es mit den Ideen des Positiven, des Negativen u. s. w. Die dynamischen Kategorien dagegen, nämlich die der Relation und die der Modalität, drücken die Wirklichkeit der Objecte, in ihrem Verhältniß zu andern Objecten oder zu uns selbst, aus, denn, wenn wir z. B. von einer Substanz oder von einer bewegenden Kraft sprechen, wenn wir die Möglichkeit oder die Nothwendigkeit einer Thatsache in Betracht ziehen, so handelt es sich offenbar um ein wirkliches Dasein und um objective, äußere Verhältnisse.

Wir haben in dem Vorhergehenden die allgemeine Regel oder das Prinzip aufgestellt, nach welchem unser Verstand Kategorien bildet; wir haben, auf dem Wege einer psychologischen oder metaphysischen Auseinandersetzung, die Unentbehrlichkeit solcher Kategorien für den Verstand, zur Ausübung seiner nothwendigsten Verrichtungen, nachgewiesen; in dieser Beziehung hat also Dasjenige, was wir über Zahl, Art und Werth der Kategorien sagten, schon in den bisherigen Untersuchungen seine Begründung und Bestätigung gefunden. Allein unsre Aufgabe ist erst zur Hälfte gelöst. Unser Verstand bedient sich der Kategorien zur Erkenntniß der äußeren, empirischen Objecte; er ordnet, vergleicht und verknüpft diese Objecte auf die mannigfachste Weise, nach den verschiedenen Gesichtspunkten seines Denkens und Urtheilens. Der Verstand schreibt also durch seine Ideen gewissermaßen der Natur Gesetze vor, indem er durch dieselben a priori jedem Dinge den Platz anweist, den es in der Gesammtheit der Erscheinungen einnehmen soll. Es muß nun die Frage entstehen, mit welchem Recht er dies thue, durch welche wunderbare Kraft die menschliche Vernunft die Natur von sich und ihren Gesetzen abhängig mache, welcher geheime Zusammenhang zwischen den äußeren Objecten und den rein innerlichen Formen unsres subjectiven Denkens bestehe. Denn, wir wiederholen

es nochmals, diese Formen oder Kategorien sind nicht der Erfahrung abgelauscht, sind keine Abstractionen, hervorgegangen aus einem gleichmäßigen Zusammenwirken der Sinnlichkeit und des Denkens, wie dies z. B. Locke annahm; sie sind vielmehr das reine Product unsres Denkens a priori. Die Idee der Ursachlichkeit kommt uns nicht erst aus der Erfahrung, sie ist vielmehr in uns vor aller Erfahrung; allein ebendeshalb haben wir Grund, zu fragen, ob in der That ein solcher innerer und nothwendiger Zusammenhang zwischen zwei verschiedenen Erscheinungen, wie ihn unsre Vernunft uns darstellt, auch thatsächlich und in Wirklichkeit bestehe.

Kant hat diesen Einwurf vorausgesehen und sucht demselben durch eine ausführliche und sorgfältige Auseinandersetzung der Ursachen dieser auffallenden Uebereinstimmung zwischen der objectiven Realität und den subjectiven Ideen unsres Denkens zu begegnen. Wir wollen versuchen, einen getreuen Abriß dieser Auseinandersetzung zu geben, welche eine der verwickeltsten, aber auch der interessantesten in der ganzen Kritik der Vernunft ist und welche Kant mit dem Ausdruck: transscendentale Deduction der Kategorien, bezeichnet.

Zunächst gesteht Kant ein, daß der Gebrauch der Kategorien keineswegs auf einem so einfachen Grunde beruhe, wie der Gebrauch der reinen Formen der Anschauung. Zwar sind beiderlei Operationen, die reine Anschauung und das reine Denken, völlig subjectiv oder a priori; allein dennoch besteht zwischen beiden ein bedeutender Unterschied. Die Formen der Sinnlichkeit sind die allgemeinen Grundformen aller Erkenntniß; sie beziehen sich unmittelbar auf die Empfindung und machen diese überhaupt erst möglich. Wenn also auch diese Formen nicht geradezu aus der Erfahrung stammen, so sind sie doch mit der Erfahrung so innig verknüpft, bilden ein so wesentliches Element derselben, daß es vollkommen unmög-

lich erscheint, sich einen empirischen Gegenstand vorzustellen, ohne auf denselben die Idee des Raums oder der Zeit anzuwenden. Anders verhält es sich mit den Formen des Denkens oder den Kategorien. Die Kategorien beziehen sich nicht unmittelbar auf die Empfindung, sondern zunächst nur auf die reine Anschauung; sie sind ferner nicht unumgänglich nothwendig, um Anschauungen oder Vorstellungen zuwegezubringen, da hierzu schon die Verbindung der beiden Factoren der Sinnlichkeit, nämlich des äußeren Eindruckes und der inneren Anschauungsform, hinreichend ist. Wenn wir einen Gegenstand im bestimmten Raume und in der bestimmten Zeit anschauen, so scheint die Vorstellung desselben vollständig und bestimmt zu sein, ohne noch einer weiteren Entwickelung durch die Operationen des Denkens zu bedürfen. Wäre dies wirklich der Fall, so hätten wir allerdings kein Recht, die Ideen unsres Verstandes auf die Erscheinungen unsrer Sinnlichkeit anzuwenden; diese Ideen verlören also ihre Beziehung zur Erfahrung und hörten dadurch auf, transscendentale Ideen zu sein, was sie doch, nach dem Prinzip des Kriticismus, sein sollen; sie wären wieder ebenso transscendent, wie die Ideen des alten Dogmatismus, denn die erste Voraussetzung der kritischen Philosophie war bekanntlich diese, daß die Realität der Ideen a priori durch den Gebrauch dieser Ideen für die Erfahrung verbürgt sei, d. h. durch die, sich uns aufdringende Nothwendigkeit, die sinnlichen Vorstellungen durch etwas Uebersinnliches zur Einheit zu verknüpfen. Allein in der That trifft diese Voraussetzung bei den Kategorien eben so gut ein, wie bei den reinen Formen der Sinnlichkeit; die selbstthätigen Operationen unsres Verstandes sind für unsre Erkenntnisse eben so unentbehrlich, als die blos receptiven Formen unsrer Sinnlichkeit. Denn, was ist eine Erkenntniß? was ist ein wirklicher Gegenstand? Nichts Anderes, als die

Synthese oder Verknüpfung mehrerer Einzelempfindungen zu einem Ganzen, und zwar zu einem solchen Ganzen, welches, durch die eigenthümliche Art dieser Verknüpfung, sich von allen andern Ganzen oder von allen andern Gegenständen wesentlich unterscheidet. Die Sinnlichkeit oder Anschauung bildet nun zwar auch die Idee eines Ganzen, nämlich des Raums oder der Zeit; allein diese Idee ist gleichwohl nicht die Idee eines bestimmten Gegenstandes; die Idee des Raumes an sich allein enthält noch gar nicht die Idee verschiedener und bestimmter Räume; die Idee der Zeit noch nicht die Idee bestimmter Zeitabschnitte. Hierzu bedarf es vielmehr, außer der receptiven Operation der Sinnlichkeit, noch einer andern, selbstthätigen Operation des Bewußtseins, des Denkens oder Urtheilens. Die Anschauung stellt eine Masse gleichartiger Empfindungen mechanisch eine neben die andere, und eben so mechanisch geht sie von einer Thatsache zur andern fort. Erst das Denken bringt in diese chaotische und bestimmungslose Mannigfaltigkeit bestimmte Unterschiede, bestimmte Gesichtspunkte, indem sie eine Erscheinung von der andern, eine Thatsache von der andern sondert. Das Denken unterwirft, mit Hülfe der Einbildungskraft, den Inhalt der Sinnlichkeit einer neuen synthetischen Operation, und, indem es denselben auf diese Weise unter die allgemeinen Prinzipien der Analyse und Synthese, d. h. unter die zwölf Kategorien, ordnet, werden aus ihm, wenn nicht einzelne Gegenstände, so doch einzelne Klassen von Gegenständen geschieden. So z. B. begrenzt unsre Einbildungskraft den unendlichen Raum dadurch, daß sie in demselben nach mehreren Seiten hin Linien zieht, welche sich durchschneiden und verbinden, und zwar nach einer bestimmten Idee von Größe, welche der Verstand ihr darbietet; und ebenso bringen wir eine gewisse Ordnung in die gleichartige Aufeinanderfolge der

Thatsachen durch die Idee der Ursachlichkeit, indem wir nämlich die eine Thatsache zum Ausgangspunkt nehmen und die andern auf sie beziehen.

Diese selbstthätige Operation unsres Verstandes, wodurch er sich Kategorien bildet, ist uns also allerdings nothwendig und unentbehrlich, um uns bestimmte Vorstellungen von den Gegenständen oder, mit einem Worte, eine Erfahrung zu bilden. Aber nicht dies allein, sondern sie ist auch die Bedingung unsres Selbstbewußtseins. Denn worin besteht das Selbstbewußtsein? Nicht darin, daß wir uns eine bestimmte Vorstellung von unsrem Ich bilden, denn Dasjenige, was auf diese Weise Gegenstand unsrer Anschauung oder Vorstellung wird, ist nicht unser Ich selbst, sondern nur eine gewisse Erscheinungsform desselben, nicht dessen gegenwärtige Seins- und Handlungsweise, sondern nur ein vergangener Zustand. Nun verstehen wir aber unter Selbstbewußtsein offenbar nicht das Bewußtsein von Dem, was wir gewesen sind, sondern von Dem, was wir gegenwärtig sind; nicht das Bewußtsein eines durch äußere Einwirkungen in uns hervorgebrachten Eindruckes, sondern das Bewußtsein der freien und selbstständigen Thätigkeit, welche wir diesen äußeren Einwirkungen entgegensetzen und wodurch wir auf die Gegenstände zurückwirken. Dieses Selbstbewußtsein kann also, wie gesagt, keine einzelne Vorstellung, sondern es muß eine allgemeine Thätigkeit sein, welche alle einzelne Vorstellungen umfaßt; oder, um mit Kant zu reden, die Idee des Ich, die Idee: ich denke, muß nothwendig alle unsre Vorstellungen begleiten. Die einzelnen Empfindungen gehören nicht unserm Wesen an, denn sie kommen uns von außen zu; allein die Form oder Einheit, unter welche wir dieselben befassen und welche ihnen erst den Charakter objectiver Vorstellungen verleiht, diese ist das reine Product unsres Denkens,

die allgemeine Form oder Einheit unsres Bewußtseins. Wenn ich sage: ich erkenne einen Gegenstand, so spreche ich damit aus, daß eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen sich meiner Sinnlichkeit dargeboten hat und von dieser unter den Formen des Raums und der Zeit aufgefaßt worden ist; daß mein Verstand sich dieser Empfindungen bemächtigt, sie unter die Einheit einer Kategorie gebracht und auf diese Weise daraus ein Ganzes oder einen Gegenstand gebildet hat. Die Ausdrücke: Object, objective Einheit u. s. w. bezeichnen nichts Anderes, als den selbstthätigen Act unsres Bewußtseins, durch welchen dieses die Mannigfaltigkeit der äußeren Eindrücke mit Hülfe einer der Kategorien zur Einheit verbindet. Kant hat für diesen Bewußtseinsact eine besondere Benennung erfunden; er nennt ihn nämlich die synthetische oder objective Apperception.

Durch die so eben angestellten Untersuchungen soll, nach der Ansicht Kants, der Beweis geführt sein, daß zwischen den Objecten und unsrer subjectiven Idee von den Objecten eine vollkommene Uebereinstimmung besteht; daß die Gesetze unsres Verstandes und die Gesetze der Natur Eins und Dasselbe sind. Denn, sagt Kant, die Objecte sind, vom Standpunkte des Kriticismus aus betrachtet, nichts Weiteres, als die verschiedenen Acte unseres Denkens, welche sämmtlich von einem einzigen Punkte, nämlich von der Einheit unseres Bewußtseins, ausgehen; was wir Natur, Körperwelt, Erfahrung nennen, ist durchaus nicht etwas von diesem Bewußtsein Getrenntes oder ihm Fremdartiges, sondern vielmehr das Product unsrer Denkthätigkeit, in ihrer Richtung auf die Sinnlichkeit. Nehmt das Bewußtsein mit seinen Kategorien und seiner synthetischen Apperception hinweg, und ihr habt weder eine Erfahrung noch eine Natur, sondern nur eine Unendlichkeit von Empfindungen, ohne objective

Form oder Einheit. Wir sehen einen Baum; wir sagen, er sei ein Object; aber, fragen wir uns doch, worin die objective Natur dieses Baumes bestehe. Der Baum bringt in uns die Empfindungen gewisser Farben, einer gewissen Figur u. s. w. hervor. Aber diese Empfindungen allein geben uns noch nicht die Idee eines Objectes; erst, wenn unsre Einbildungskraft dieselben verknüpft und um einen Mittelpunkt versammelt, entsteht ein fertiges Object, welches nun aus unserm Bewußtsein, in welchem es sich gestaltete, heraus- und uns gegenübertritt, als wäre es ein uns gänzlich fremdartiges und selbstständiges Wesen.

Bisher, fährt Kant fort, nahm man an, alle unsre Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; allein, wenn der Gegenstand wirklich etwas von uns Unabhängiges und Getrenntes ist, wie ist dann eine solche Uebereinstimmung möglich und wie können wir beweisen, daß eine Idee wirklich mit ihrem Gegenstande übereinstimmt? Wir würden, bei einer solchen Voraussetzung, auf alle nothwendige und allgemeine Erkenntnisse Verzicht leisten und uns mit einzelnen und subjectiven Empfindungen begnügen müssen. Wenn dagegen die äußeren Gegenstände denselben Gesetzen gehorchen, wie die Ideen unsres Denkens, nämlich den allgemeinen Gesetzen unsres Bewußtseins, so ist hierdurch die vollkommenste Uebereinstimmung zwischen Beiden verbürgt und uns die Möglichkeit gegeben, allgemeingültige und unmittelbar gewisse Urtheile über die Objecte auszusprechen. Es ist, sagt Kant, hiermit ebenso bewandt, wie mit dem großen Gedanken des Copernicus, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe.

In der Metaphysik kann man nun, was die Erkenntniß der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn diese Erkenntniß sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so wäre nicht wohl einzusehen, wie man a priori von ihr Etwas wissen könnte. Richtet sich aber der Gegenstand, als Object der Sinne, nach der Beschaffenheit unsres Anschauungs= und Denkvermögens, so können wir uns diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.

So stellt also Kant, durch diese Theorie der Kategorien, an die Stelle einer Welt von Dingen an sich, ein System von Erscheinungen, welche sich um unser Ich gruppiren und den feststehenden Gesetzen unsres Bewußtseins gehorchen. Denn, noch einmal, sowohl diese Kategorien als auch die Formen der Anschauung finden ihre Anwendung lediglich bei den Objecten der Erfahrung, d. h. bei den Objecten, insofern sie Gegenstände unsrer sinnlichen Vorstellung und Anschauung sind; sie gelten aber durchaus nicht für die Dinge an sich, d. h. für Dasjenige, was außerhalb der Erfahrung liegt.

Theorie der Urtheilskraft.

Der Verstand bietet uns Gesetze a priori für alle unsre Erkenntnisse dar; die Urtheilskraft wendet diese Gesetze an und gelangt dadurch zu allgemeinen Wahrheiten. Das Urtheil ist das Resultat einer Verbindung von zwei entgegengesetzten Factoren, nämlich, der Einheit einer allgemeinen Regel, und der Mannigfaltigkeit des besondern Falles, welcher unter diese Regel befaßt werden soll. Damit aber eine solche Verbindung überhaupt nur möglich sei, müssen die beiden Glieder derselben wenigstens e t w a s Gleichartiges haben. Nun ist bei den synthetischen Urtheilen a priori das eine Element, die Kategorie, etwas rein Uebersinnliches oder

Allgemeines; das andere, die Empfindung, etwas rein Sinnliches oder Empirisches; beide Elemente sind also durchaus ungleichartig und mit einander unverträglich. Um sie zu verknüpfen, bedarf es der Dazwischenkunft eines dritten, neutralen Elementes, und dieses vermittelnde Element, welches den Uebergang vom Denken zur Sinnlichkeit, von Dem, was a priori ist, zu Dem, was a posteriori ist, bildet, finden wir in der Thätigkeit unsres inneren Sinnes oder, was dasselbe ist, in der Idee der Zeit. Die Idee der Zeit ist die allgemeinste unter allen Formen unsres sinnlichen Vermögens; sie findet sich in allen empirischen Vorstellungen wieder; sie schließt eine Mannigfaltigkeit einfacher Empfindungen in sich und ist gleichwohl eine Idee a priori; sie grenzt also, auf der einen Seite, an die empirische Vorstellung, auf der andern, an den reinen Begriff, und bildet somit das natürliche Verbindungsglied zwischen Beiden. Wollen wir z. B. die Kategorie der Quantität gebrauchen, um uns den Begriff einer bestimmten Größe zu bilden, so dürfen wir nur die einzelnen Empfindungen eine an die andere reihen. Durch diese stetige Verknüpfung derselben erhalten wir dann eine Vorstellung, welche der allgemeinen Idee entspricht, die uns bei dieser Verknüpfung zur Regel gedient hat. Diese Verknüpfung nun nennen wir das Zählen, und somit ist die Zahl die vermittelnde Operation zwischen der Kategorie der Quantität und den empirischen Empfindungen. Kant bezeichnet diese vermittelnden oder Hülfsvorstellungen mit dem allgemeinen Ausdrucke: Schemata, und fügt zur Erklärung dieses Begriffs bei, das Schema sei die Bestimmung unsres innern Sinnes durch die Einbildungskraft, nach einer Regel unsres Verstandes. Es giebt nämlich eine doppelte Art von Einbildungskraft, die empirische oder reproductive, welche blos die äußeren Eindrücke in einem Bilde nach den empirischen Ge-

setzen der Ideenassociation wiederholt; und die transscendentale, welche dieselben nach Regeln des Verstandes ordnet; ihr Product ist das Schema. Das Bild eines Baumes ist nichts Weiteres, als die Wiederholung gewisser Empfindungen, welche uns in einem einzigen Vorstellungsacte zugekommen sind; das Schema der Quantität dagegen ist die systematische Zusammenfassung einer Mannigfaltigkeit von Anschauungen, nach dem Gesetz der stetigen Verknüpfung, die Zahl. Das Schema der zweiten Kategorie, der Qualität, ist der Grad. Die Qualität eines Objects besteht in dem Vermögen desselben, gewisse Eindrücke oder Empfindungen in uns hervorzubringen. Diese Qualität ist positiv, wenn das Object wirklich eine solche Empfindung in uns hervorbringt; sie ist dagegen negativ, wenn dies nicht stattfindet, wenn das Object, so zu sagen, unsre Sinnlichkeit nicht erfüllt. Um nun diese allgemeine Idee der Realität und der Negation auf ein bestimmtes Object anzuwenden, müssen wir uns abermals des Schemas bedienen. Es giebt weder eine absolute Realität, noch eine absolute Negation, sondern es giebt nur verschiedene Grade von Beiden an den verschiedenen Objecten. Unser innerer Sinn bietet uns jederzeit einen gewissen Normalgrad oder eine bestimmte Empfindung dar, nach welcher wir alle übrige Empfindungen beurtheilen; was über diesen Normalgrad hinausgeht, betrachten wir als real, was unter demselben bleibt, als nicht real oder negativ. Wenn wir z. B. in ein heißes Zimmer kommen, so messen wir die Wärme desselben nach der natürlichen Empfindung von Wärme, die wir in uns haben, und ebenso bestimmen wir den Grad der Kälte, welcher bei dem allmäligen Verschwinden der Wärme in dem Zimmer eintritt, nach jener früheren Empfindung von Wärme. Wir betrachten also

Wärme und Kälte nicht als absolute Gegensätze, sondern nur als verschiedene Grade einer und derselben Empfindung.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit oder die Vorstellung desselben als eines Substratums der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches bleibt, indem alles Andere wechselt; d. h. mit andern Worten, so wie die Zeit selbst nicht verläuft, sondern nur in ihr die einzelnen Momente, so ist auch überhaupt in allen Erscheinungen etwas Beharrliches und Unwandelbares, an welchem etwas Anderes wechselt. Die Zeit gilt uns also für das allgemeine Bild oder Schema der Substanz. Z. B. die Kindheit und das Alter sind zwei verschiedene Zustände des Menschen; in dem einen Zeitabschnitte ist der Mensch Kind, in einem andern ist er Greis; aber beide Male ist es derselbe Mensch, dieselbe Substanz, an welcher blos ihre Eigenschaften oder Zustände wechseln, ganz so wie die einzelnen Zeitabschnitte an der allgemeinen Einheit der Zeit selbst. Diese Aufeinanderfolge von Zuständen oder Erscheinungsformen kann nun aber auch, außer der allgemeinen Beziehung auf eine gemeinsame Substanz, noch eine besondere, bestimmtere Regel darstellen, dann nämlich, wenn eine solche Empfindung mit der andern dergestalt verknüpft ist, daß unsre Anschauung nothwendig von jener zu dieser übergehen muß. So können wir, in dem oben angeführten Beispiele, die beiden Zustände der Kindheit und des Alters, einmal, in Bezug auf ihre gemeinsame Substanz, das menschliche Leben im Allgemeinen, betrachten; wir können sie aber auch auf einander selbst beziehen, und dann entdecken wir, daß unsre Anschauung jedesmal von der Vorstellung der Kindheit zu der des Alters durch eine Art von Entwickelung oder Vorwärtsbewegung fortgeht. Was sich uns unter dieser Form der Entwickelung oder der regelmäßigen Aufeinanderfolge unsrer

Vorstellungen darstellt, ist nichts Anderes, als die Idee der Ursachlichkeit, und wir können daher sagen, die Idee der regelmäßigen Aufeinanderfolge mannigfaltiger Vorstellungen sei das Schema der Ursachlichkeit. Eben so ist das Schema für die Kategorie der Wechselwirkung die Idee der Gleichzeitigkeit.

Um uns die Möglichkeit einer Thatsache vorzustellen, ist es nothwendig, daß die Idee dieser Thatsache mit dem allgemeinen Systeme unsrer Ideen übereinstimme oder, mit andern Worten, daß unsre Einbildungskraft auf irgend eine Weise von jeder der gegenwärtig in unsrem Bewußtsein befindlichen Vorstellungen zu dieser neuen Vorstellung übergehen könne. Die Idee eines runden Vierecks ist unmöglich, weil unsre Einbildungskraft, indem sie die Idee des Runden auffaßt, nicht zu gleicher Zeit die Idee des Vierecks auffassen kann, sondern einer dazwischenliegenden Zeit bedarf, um von der einen dieser Vorstellungen zu der andern überzugehen. Verbinden wir dagegen zwei solche ungleichartige Vorstellungen durch einen vermittelnden Act unsrer Einbildungskraft, d. h. fassen wir dieselben in zwei verschiedenen Zeitmomenten auf, so hat ihre Verknüpfung nichts Widerstreitendes; mit andern Worten, sie ist möglich. Es ist möglich, den Zirkel in ein Quadrat umzugestalten, denn bei einer solchen allmäligen Umgestaltung hat unsere Einbildungskraft Zeit, von einer dieser Vorstellungen zu der andern überzugehen; sie ist nicht gezwungen, in demselben Augenblicke die Idee des Zirkels und auch sein Gegentheil zu denken. Dies ist es ohne Zweifel, was Kant durch den etwas gesuchten Ausdruck bezeichnen will, daß das Schema der Möglichkeit eines Dinges in der Uebereinstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt bestehe. Das Schema der Wirklichkeit ist

das **Dasein** des Dinges **in einer bestimmten Zeit** oder die bestimmte Empfindung davon, denn durch die Empfindung weiß ich unmittelbar, daß ein Ding gegenwärtig existirt. Das Schema der Nothwendigkeit endlich besteht, nach Kant, in dem **Dasein** eines Dinges **zu aller Zeit**; es hat also, wie man sieht, große Aehnlichkeit mit dem Schema der Substanz, welches ebenfalls das Beharrliche in der Zeit ausdrücken soll. Wir nennen Dasjenige nothwendig, was sich in allen unsern Empfindungen wiederfindet und gleichsam deren gemeinsame Basis oder Grundbedingung bildet. So z. B. wird das Dasein eines nothwendigen Wesens, Gottes, dadurch bewiesen, daß die Vorstellung der verschiedenen Theile der Welt und ihrer Harmonie etwas Ewiges und Beharrliches als deren nothwendige Ursache voraussetzt.

Dies ist also, nach allen ihren verschiedenen Beziehungen, jene wunderbare Operation unsrer Einbildungskraft, welche die Sinnlichkeit mit dem Verstande, die Einzelheit der Empfindung mit der Allgemeinheit des Denkens vermittelt und ausgleicht. Diese Einbildungskraft, mit ihren Schemen und mit ihrer successiven Synthese der Vorstellungen, ist das belebende Prinzip unsrer Erkenntnisse; ohne sie, hätten wir Nichts, als, auf der einen Seite, vereinzelte und unbestimmte Empfindungen, auf der andern, eben so unbestimmte und leere Denkformen. Die Einbildungskraft ist es, welche Urtheile a priori oder allgemeine synthetische Sätze bildet, indem sie, mit Hülfe der Schemen, die unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Einzelvorstellungen unter die verschiedenen Kategorien ordnet. Diese synthetischen Urtheile a priori sind also, um dies zu wiederholen, allgemeine Sätze, welche den Zweck haben, den Gebrauch der Kategorien, in ihrer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung, zu regeln;

denn, können wir auch die einzelnen Fälle, in welchen ein solcher Gebrauch stattfinden wird, und die bestimmten Erkenntnisse, welche daraus hervorgehen werden, nicht a priori voraussehen, da dies von der Mitwirkung der Erfahrung abhängt, so können wir doch wenigstens die allgemeinen Umrisse dieser Erfahrung vorzeichnen, und bestimmen, welcher Art die Verknüpfung gewisser Vorstellungen a priori sein werde, vorausgesetzt, daß diese Vorstellungen uns durch die Empfindung zugeführt werden. Die Zahl der Urtheile a priori muß natürlich gerade so groß sein, als die der Kategorien, nämlich vier. Wir wollen die Tafel dieser Urtheile hersetzen, so wie sie sich in der Kritik der Vernunft findet:

1.	2.	3.	4.
Axiome der Anschauung.	Anticipationen der Wahrnehmung.	Analogien der Erfahrung.	Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Wir wollen uns nicht bei der Prüfung und Erklärung dieser, etwas sehr gesuchten und ungewöhnlichen Ausdrücke aufhalten, welche Kant zwar ausdrücklich gewählt zu haben versichert, um dadurch die verschiedenen Abstufungen in dem Gebrauche der einzelnen Denkacte und den verschiedenen Grad ihrer Deutlichkeit und Gewißheit anzuzeigen, welche jedoch, wie uns scheint, weder ihrer Etymologie nach, noch durch ihre Stellung in dem Ganzen des Systems, wirklich eine solche Bedeutung enthalten. Wichtiger dagegen ist der Unterschied, welchen Kant zwischen den mathematischen und den dynamischen Urtheilen aufstellt. Zu der ersten Klasse rechnet er die Prinzipien der Anschauung und der Wahrnehmung, zu der zweiten die Analogien der Erfahrung und die Postulate des empirischen Denkens.

Die erste Art von mathematischen Urtheilen, von Kant

Axiome der Anschauung genannt, stellt den Grundsatz auf, daß alle Anschauungen extensive Größen sind, mit andern Worten, daß die Anschauung eines Gegenstandes durch die successive Zusammensetzung oder Synthesis des Mannigfaltigen seiner Theile geschieht. Zu dieser Art von Größen gehören alle Gegenstände der Geometrie. Die Geometrie sagt uns Nichts über die Qualität der Gegenstände, sondern blos über ihre Quantität, d. h. über die Zahl und das Verhältniß ihrer Theile. Alle geometrische Axiome drücken nur die allgemeinen Bedingungen der Erzeugung einer gewissen Größe durch eine successive Synthesis aus, so z. B. der Satz, daß es zwischen zwei Punkten nur *eine* gerade Linie gebe, daß zwei gerade Linien nicht einen Raum einschließen u. s. w.

So wie die äußere Form der Objecte in einer gewissen Ausdehnung besteht, so hat ihre innere Realität eine gewisse intensive Größe oder einen bestimmten Grad. Diese intensive Größe der Dinge ist äußerst verschieden; daher kommt es, daß zwei Körper von gleichem Umfange nicht die gleiche Schwere haben. Diese Intensität der Dinge ist zwar einer Verminderung fähig (wie wenn z. B. die Luft sich verdünnt oder das Wasser verdampft), aber sie kann niemals ganz verschwinden; es giebt also weder einen leeren Raum noch eine leere Zeit; das Grundgesetz der Natur ist das Gesetz der *Stetigkeit*.

Kant nennt diese beiden ersten Grundsätze *constitutive Prinzipien*, weil wir durch sie im Stande sind, eine vollständige Wahrnehmung zu bilden, z. B. die einer bestimmten Größe oder einer bestimmten Qualität; die beiden andern Arten von Prinzipien geben uns dagegen blos Regeln, um die Beziehungen eines Gegenstandes zu andern Gegenständen oder zu uns selbst zu bestimmen; sie sind *regulative Prinzipien*.

Das erste von diesen regulativen Prinzipien umfaßt wieder drei verschiedene Urtheile: 1) Es giebt in der Natur eine allgemeine Substanz oder Materie, als Grundlage aller Erscheinungen; diese Substanz beharrt, bei allem Wechsel ihrer äußeren Formen, unveränderlich, und ihr Quantum wird weder vermehrt noch vermindert. 2) Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. 3) Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleichseiend wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Diese drei Sätze sprechen einen der Hauptgesichtspunkte des Kantschen Systems aus. Die Idee der Substanz, vormals die Grundidee der ganzen Philosophie, die Quelle aller angeborenen Ideen, war von Locke zerstört worden. Das Prinzip der Causalität hatte ebenfalls den skeptischen Einwürfen Humes unterliegen müssen. Kant wollte das Ansehen dieser beiden Prinzipien wieder herstellen und ihre wahre Geltung nachweisen. Nach seiner Ansicht, liegt die Idee der Substanz in der Idee der Veränderung; denn die Veränderung setzt Etwas voraus, was sich verändert. Um eine Bewegung wahrzunehmen, um zu erkennen, daß ein Körper seinen Platz verändert, müssen wir selbst uns auf einem unbeweglichen Standpunkte befinden, und ebenso ist es nothwendig, um die Veränderung an einem Gegenstande vorzustellen, daß ein Theil des Gegenstandes unverändert bleibe; denn, sagt Kant, wenn der Gegenstand ganz verschwände und ein anderer an seine Stelle träte, so wäre dies keine Veränderung e i n e s Gegenstandes, sondern es wären zwei ganz verschiedene und unter sich nicht verbundene Gegenstände vorhanden. Kant benutzt dieses Prinzip der Veränderung zu mehreren Schlußfolgerungen, von denen die beiden wichtigsten folgende sind: 1) Alle Veränderungen gehen ebenfalls

nach dem Gesetze der Stetigkeit vor sich. 2) Es giebt kein wirkliches Entstehen und Vergehen, sondern nur einen Wechsel der Formen, indem die eigentliche Materie oder Substanz in allen Dingen fortwährend dieselbe bleibt.

Was die Idee der Ursachlichkeit betrifft, so unterliegt deren Begründung und Feststellung keinen geringen Schwierigkeiten. Hume hatte, wie wir uns erinnern, den Satz, daß es eine innere und nothwendige Beziehung zwischen zwei Erscheinungen gebe, geradezu geleugnet und diese Vorstellung für ein bloßes Erzeugniß unsrer Gewohnheit erklärt. Kant versucht nun, den Beweis zu führen, daß es allerdings eine nothwendige und unableugbare Beziehung zwischen der Ursache und der Wirkung gebe, daß das Prinzip der Ursachlichkeit ein allgemeines Prinzip a priori sei. Wir beziehen zwar oftmals, sagt Kant, eine Vorstellung auf die andere; allein in der Regel ist diese Beziehung ganz willkührlich und an kein bestimmtes Gesetz gebunden. Die Vorstellung eines Baumes z. B. kann bei dem Stamme anheben und zu den Blättern übergehen; sie kann aber auch zuerst die Blätter und dann den Stamm auffassen. Allein in manchen Fällen verhält sich dies anders. Wenn ich ein Bret sehe, welches von einer Kugel durchbohrt ist, so kann ich diese beiden Vorstellungen, die der Kugel und die des Loches im Brete, nicht willkührlich so oder so ordnen, sondern ich muß nothwendig die Vorstellung des Loches auf die Vorstellung der Kugel folgen lassen. Hierin glaubt nun Kant die Erklärung der Idee der Ursachlichkeit zu finden. Jedesmal, sagt er, wo zwei Erscheinungen sich uns in einer regelmäßigen und gleichbleibenden Aufeinanderfolge darstellen, sind wir genöthigt, die eine dieser Erscheinungen als die Wirkung der andern zu betrachten.

Die Wechselwirkung der verschiedenen Substanzen ist die nothwendige Bedingung ihres Zugleichseins oder, genauer

gesprochen, ihres Zugleicherscheinens, denn, gäbe es blos Atome oder Monaden, ohne alle gegenseitige Beziehung unter einander, wodurch sollten wir eine Anschauung ihres Zugleichseins oder die Idee einer Einheit derselben haben?

Was die Möglichkeit der Dinge betrifft, so unterscheidet Kant zwischen einer logischen und einer objectiven Möglichkeit. Die logische Möglichkeit beschränkt sich darauf, daß eine Idee keinen Widerspruch in sich enthält; allein diese logische Möglichkeit reicht nicht hin, um ein Ding wirklich vorzustellen; dazu ist vielmehr auch noch objective Möglichkeit erforderlich; d. h., die Idee, die wir uns von einem Dinge gebildet haben, muß auch durch die Anschauung zur Darstellung gebracht werden können. Wenn wir z. B. sagen: Zwei gerade Linien schließen einen Raum ein, so enthält diese Idee, an sich betrachtet, nichts Widersprechendes; allein, versuchen wir nun, dieselbe zu verwirklichen, und ziehen wir, zu dem Ende, zwei solche Linien, so sehen wir wohl ein, daß es unmöglich sei, auf diese Weise eine vollständige Figur zu Stande zu bringen; wir überzeugen uns also von der objectiven Unmöglichkeit unsrer Idee.

Die Idee der Realität oder des wirklichen Daseins eines Dinges gründet sich, nach Kant, entweder auf die unmittelbare Anschauung, oder auf einen Schluß aus einer solchen Anschauung. Die Existenz eines Dinges blos durch die Idee zu beweisen, die wir uns von dem Dinge gebildet haben, hält Kant für gänzlich unmöglich. Wir wissen also z. B., daß es eine elektrische Materie giebt, weil wir die Wirkungen dieser Materie empfinden, obgleich wir sie selbst nicht sehen können. Auf dieselbe Weise versucht nun Kant auch einen Beweis für die Realität der Außenwelt, welche von den Idealisten bestritten worden war. Unser Bewußtsein, sagt Kant, ist in einer steten Bewegung oder Entwickelung be-

griffen; nun setzt aber, nach dem Prinzip der Substantialität, jede Bewegung oder Veränderung etwas Unveränderliches oder Beharrliches voraus; in uns giebt es ein solches Beharrliches nicht, es muß also außer uns, in dem Dasein einer realen Körperwelt, gegeben sein. Wie wären wir im Stande, den Fortgang unsres Lebens nach Gesetzen der Zeit zu bestimmen, wenn wir nicht denselben mit dem wandellosen und beharrlichen Zustande eines äußeren Objectes, nämlich der Erde, vergleichen könnten?

Die Erklärung des letzten Grundsatzes, desjenigen der Nothwendigkeit, welche Kant an dieser Stelle giebt, weicht in vieler Beziehung von der in dem Abschnitte von dem Schematismus aufgestellten ab. Dort nämlich erklärte Kant Dasjenige für nothwendig, was zu jeder Zeit existirt; er bezog also das Merkmal der Nothwendigkeit auf die Substanz; hier dagegen wendet er dasselbe auf die Eigenschaften und Veränderungen der Substanz an, indem er behauptet, die Nothwendigkeit einer Wirkung lasse sich aus der Idee ihrer Ursache folgern.

Zuletzt kommt Kant noch einmal auf die allgemeine Regel zurück, welche er schon oben für den Gebrauch der Kategorien und der Grundsätze a priori aufgestellt hat. Diese Regel besteht darin, daß wir jene Ideen niemals anwenden dürfen, um einen Gegenstand außerhalb der Erfahrung und ohne die Beihülfe der Sinnlichkeit zu erkennen, daß wir also dieselben nicht auf die Dinge an sich, sondern nur auf die Erscheinungen der Dinge richten dürfen. Die Philosophen haben die ganze Masse der Objecte in zwei Sphären getheilt, wovon die eine die Dinge, insofern sie uns erscheinen, die andere die Dinge an sich enthalten soll; sie haben von einem Reich des Sinnlichen und von einem Reich des Uebersinnlichen (**mundus sensibilis et mundus intelligibilis**), von einer

Welt der Erscheinungen (φαινόμενα) und von einer Welt der Gedankendinge (νοούμενα) gesprochen. Allein die Art, wie die Philosophen diese beiden verschiedenen Klassen von Gegenständen betrachten, hat zu einer gefährlichen Täuschung Veranlassung gegeben. Man hat nämlich geglaubt, es gebe in der That zwei verschiedene Quellen unsrer Erkenntnisse, die eine für die empirischen, die andere für die übersinnlichen oder transscendenten Erkenntnisse. Man hat sich eingebildet, wie die Erscheinungen Gegenstand einer Sinnenerkenntniß sind, so müßten die Dinge an sich ebenfalls Gegenstand einer positiven Erkenntniß werden können, sei es nun durch angeborene Ideen, sei es durch logische Schlußfolgerungen. Nach der Ansicht Kants, ist jedoch das Resultat einer kritischen Prüfung unsres Erkenntnißvermögens nur dies, daß wir die Grenzen dieses Vermögens kennen lernen, nicht aber, daß wir Etwas über Das erfahren, was jenseits dieser Grenzen liegt. Die Kritik der Vernunft sagt uns blos, daß Dasjenige, was nicht in die Sinne fällt, was uns nicht erscheint, auch überhaupt kein Gegenstand unsrer empirischen Erkenntniß sein könne, aber sie sagt keineswegs, daß ein solcher Gegenstand nun eben darum einer anderen Auffassung fähig sei; mit einem Wort, der Begriff: Ding an sich, Gedankending, Noumen, ist ein negativer oder ein Grenzbegriff, d. h. wir wenden denselben blos an, um die natürlichen Grenzen unsrer Erkenntniß und Erfahrung zu bezeichnen und um das speculative Denken, welches die Schranken dieser Erkenntniß zu überschreiten geneigt ist, in die, allerdings begrenzte, aber sichere Sphäre der Erfahrung zurückzuweisen.

Allein, trotz dieser gegründeten Ermahnungen der Kritik, hört dennoch das brennende Verlangen unsres Geistes nach einem absoluten und vollkommenen Wissen nicht auf, uns immer weiter vorwärts zu treiben. Können wir uns auch

nicht verhehlen, daß die Formen, welche der Verstand uns an die Hand giebt, jederzeit einen sinnlichen Stoff voraussetzen, so hält uns dies doch nicht ab, der Hoffnung nachzuhängen, es könnte doch wohl möglich sein, auf einem andern Wege zu einem absoluten Wissen und zu übersinnlichen Erkenntnissen zu gelangen. Sind denn Verstand und Sinnlichkeit die einzigen Quellen unserer Erkenntnisse? giebt es nicht vielmehr, außer diesen beiden, noch eine dritte, vornehmere und ergiebigere, nämlich die Vernunft, das Vermögen der Ideen und Prinzipien? So denkt der menschliche Geist, in seinem unauslöschlichen Durst nach Wahrheit, und in dieser Erwartung nimmt er seine Zuflucht zur Vernunft, bei welcher er Das zu finden hofft, was ihm weder Verstand noch Sinnlichkeit gewähren.

Die Kritik muß daher auch den Gebrauch der Vernunft einer genauen Prüfung unterwerfen. Leider lehrt uns nicht blos die Geschichte der Philosophie, sondern die Geschichte des menschlichen Geistes im Allgemeinen, daß dieser Gebrauch der Vernunft zu allen Zeiten keine andere Resultate hervorgebracht hat, als Täuschungen aller Art, Täuschungen, welche um so gefährlicher sind, als sie vollkommen das Ansehen zweifelloser Wahrheiten haben und auf uns einen fast unwiderstehlichen Einfluß üben, weil sie unsrer Begierde nach absolutem Wissen schmeicheln. Die Kritik hat die Aufgabe, uns vor diesen Täuschungen zu bewahren, sie zu zerstören, und zugleich deren Ursachen nachzuweisen. Dies wird der Gegenstand des zweiten Theils der transscendentalen Logik, der Dialektik, sein.

Transscendentale Dialektik.

Der Verstand ist das Vermögen der Regeln, die Vernunft das Vermögen der Prinzipien. Der Verstand strebt nach relativer Einheit in den empirischen Erkenntnissen, indem er, durch seine Urtheile, einen Begriff dem andern unterordnet; die Vernunft geht auf eine absolute Einheit aller unsrer Erkenntnisse aus und bedient sich zu diesem Zwecke der Schlüsse. So z. B. ordnet der Verstand alle empirische Erscheinungen in eine lange Folge von Ursachen und Wirkungen; allein das System, was er auf diese Weise zu Stande bringt, ist immer nur ein relatives oder bedingtes, da keine von allen diesen Ursachen die absolut erste ist. Die Vernunft dagegen geht von der Idee einer solchen absoluten Ursache oder Substanz aus und sucht aus dieser Idee des Absoluten alle andere Ideen durch eine rein logische Schlußfolgerung herzuleiten.

Diese Idee des Absoluten nun wird von unsrer Vernunft unter drei verschiedenen Formen aufgefaßt. Erstens, haben wir die Idee eines Wesens, welches das Prinzip aller unsrer Handlungen und aller unsrer Erkenntnisse sein soll, welchem wir aber auch ein Dasein außerhalb unsrer gegenwärtigen, sinnlichen Existenz zuschreiben, eine einfache, unveränderliche, unsterbliche Substanz, unsre Seele. Zweitens, haben wir die Idee einer absoluten Totalität aller Dinge, d. h. die Idee einer räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der Welt und einer absolut ersten Ursache derselben. Drittens endlich, haben wir die Idee eines absoluten Wesens, als der Einheit der objectiven Welt und des subjectiven Bewußtseins, als der obersten Ursache aller Dinge, als des an und durch sich existirenden Wesens, die Idee Gottes.

Nach diesen drei Richtungen hin entwickelt sich also die Thätigkeit unsrer Vernunft; allein in allen diesen drei Fällen

geräth dieselbe, wenigstens nach Kants Ansicht, auf Irrwege und verstrickt sich in Selbsttäuschungen; sie täuscht sich über das Wesen der menschlichen Seele, durch den Trugschluß, den sie begeht, indem sie Dasjenige, was nur dem empirischen Ich zukommt, auf das absolute Ich überträgt; sie verfällt in Widersprüche, wenn sie die Unendlichkeit der Welt oder das Dasein einer freien und obersten Ursache zu erweisen sucht, und sieht sich, in Folge dessen, einem vollkommenen Skepticismus preisgegeben; und, versucht sie endlich gar, sich zu der Idee eines höchsten Wesens zu erheben und das Dasein Gottes zu beweisen, so verfehlt sie auch hier ihren Zweck, und ihre glänzendsten Beweisführungen lösen sich vor dem scharfen Blicke der Kritik in trügerische Sophismen auf.

Die Metaphysiker sprechen von der menschlichen Seele wie von einer absoluten Substanz, d. h. so, als ob dieselbe an und durch sich bestände und handelte, ohne die Mitwirkung des Körpers und der äußeren Gegenstände. Eine solche Voraussetzung ist es, welche die Grundlage der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bildet. Kant weist die Grundlosigkeit dieser Idee nach, indem er zeigt, daß unser Ich oder unser Selbstbewußtsein niemals und unter keiner Bedingung von der Existenz unsres Körpers und der Außenwelt sich trennen läßt, daß die Merkmale der Einheit, Einfachheit und Einerleiheit, welche man dem Bewußtsein beilegt, sich uns nur in dessen Beziehungen zu der Körperwelt offenbaren, und daß daher auf keine Weise dargethan werden kann, ob dieselben Merkmale ihm auch dann zukommen, wenn wir es uns von allen körperlichen Beziehungen getrennt denken, ja ob es überhaupt unter einer andern Form, als dieser körperlichen und sichtbaren, existiren könne. Bei Alledem ist Kant weit entfernt, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu leugnen; nur Das behauptet er, daß diese Idee kein metaphy-

sisches Dogma, sondern vielmehr ein praktischer Glaubenssatz sei.

Der falsche Gebrauch, den die Vernunft von den kosmologischen Ideen macht, bringt mannigfache Widersprüche oder Antinomien hervor. Die Vernunft will durch ihre Ideen das Gebiet unsrer Erkenntnisse bis zu dem Begriffe eines Absoluten oder Unbedingten erweitern, sieht sich aber bei jedem dieser Versuche durch den Verstand zurückgehalten und an die Erfahrung verwiesen; so entsteht zwischen beiden Vermögen ein Streit, indem jedes derselben sich zum Richter über das andere aufwirft; einen solchen Kampf nennt Kant eine Antinomie. Solcher Antinomien giebt es, nach Kant, vier; sie entsprechen den vier Hauptkategorien, nämlich denen der Quantität, Realität, Ursachlichkeit und Nothwendigkeit.

Die erste Antinomie, welche sich auf die Idee der Quantität bezieht, entspringt aus dem Gegensatze der beiden folgenden Behauptungen:

1. Thesis. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist, dem Raume nach, in Grenzen eingeschlossen.

2. Antithesis. Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums, unendlich.

Die Welt, sagt die Vernunft, ist ein Ganzes. Denken wir uns nun dieselbe als einen großen Proceß der Entwickelung, so muß es einen absolut ersten Punkt geben, von wo diese Entwickelung anhebt. Betrachten wir dieselbe nach ihrem Dasein im Raume, so müssen wir ebenfalls, um sie uns als ein Ganzes vorzustellen, sie in Grenzen einschließen. Eine Entwickelung ohne Anfang, eine Körpermasse, welche sich nach allen Seiten ins Unendliche ausdehnt, steht mit dem Begriff eines Ganzen oder eines Alls in Widerspruch.

Aber, entgegnet der Verstand, wenn die Welt einen Anfang in einem bestimmten Zeitpunkte genommen hat, was war denn vorher, ehe die Welt entstand? Die Zeit, als ein Unendliches, war schon vorhanden; es gab also eine leere Zeit. Wenn wir sagen, eine Thatsache oder eine Reihe von Thatsachen habe in einem bestimmten Zeitpunkte begonnen, so sagen wir dies mit Beziehung auf eine andere Thatsache, welche in demselben Zeitpunkte aufgehört hat und auf welche diese neue Thatsache gefolgt ist. So lange es aber noch gar Nichts giebt, haben wir auch Nichts, um den Zeitpunkt zu bestimmen, wo Etwas entstehen soll. Eben so ist es mit den Raumgrenzen. Soll die Welt begrenzt sein, so kann sie dies nur sein durch den leeren Raum; allein wie kann der leere Raum die Welt begrenzen? Die einzelnen Dinge innerhalb der Welt sind zwar begrenzt, nämlich das eine durch das andere; allein die Welt selbst, als die Gesammtheit alles Dessen, was ist, kann nicht begrenzt sein, da es durchaus Nichts giebt, was sie begrenzen könnte.

Zweite Antinomie.

1. Thesis. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall Nichts, als das Einfache oder Das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

2. Antithesis. Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Jede Zusammensetzung muß zuletzt aus gewissen einfachen und untheilbaren Elementen bestehen, denn, gäbe es keine solche einfache und untheilbare Grundelemente, löste sich jede Substanz wieder in andere Substanzen auf, so bliebe zuletzt gar Nichts übrig, woraus wir ein Ganzes wiederzusammensetzen könnten. Auch haben mehrere Philosophen die-

sen Satz, daß es einfache Theile gebe, als Axiom an die Spitze ihrer Systeme gestellt. So nahm Epikur als die letzten Bestandtheile aller Dinge die Atome, Leibnitz die Monaden an.

Auf der andern Seite ist es allerdings unsrem Verstande unmöglich, sich das Dasein eines absolut einfachen Elements zu denken, denn Alles, was existirt, existirt in einem bestimmten Raume; da nun jeder Raum ein Continuum ist, d. h. aus einer Mehrheit unter sich zusammenhängender Raumtheile besteht, so muß auch Das, was einen Raum einnimmt, aus einer Mannigfaltigkeit von Theilen bestehen oder, mit andern Worten, zusammengesetzt sein. Sollten also die einfachen Theile, welche die Vernunft annimmt, wirkliches Dasein haben, so müßten sie auch eine Ausdehnung, folglich auch eine Mehrheit von Elementen besitzen, was ein Widerspruch ist.

Dritte Antinomie.

1. Thesis. Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können; es ist vielmehr nothwendig, zur Erklärung derselben noch eine Causalität durch Freiheit anzunehmen.

2. Antithesis. Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

Nehmen wir an, es gebe keine andere Causalität, als nach Gesetzen der Natur, d. h. keine Ursache handle frei oder selbstständig, sondern jede Ursache werde in ihren Wirkungen und selbst in ihrem Dasein durch eine vorhergehende Ursache bestimmt; jeder Zustand setze einen anderen Zustand voraus, aus dem er unausbleiblich, nach einer festen Regel, entspringe; was würde die Folge hiervon sein? Es würde gar keine Wirkung stattfinden, denn, da die Ursache A, um zu wirken, erst

durch die Ursache B bestimmt werden müßte, die Ursache B aber ebenfalls erst auf die Ursache C folgte u. s. w., so würde dieses ganze Getriebe von Ursachen stillstehen, weil es an einer bewegenden Kraft fehlte, um ihm den ersten Anstoß zu geben. Demnach muß eine Causalität angenommen werden, durch welche Etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere, vorhergehende Ursache bestimmt sei, d. h. eine absolut freie Ursache, als der Anfangspunkt der Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen auf einander folgen.

Nichtsdestoweniger ist diese Idee einer freien Ursache völlig unverträglich mit dem Gesetze der Causalität, d. h. mit dem Grundsatze, daß in der Natur alle Erscheinungen nach einer bestimmten Folge von Ursache und Wirkung zusammenhängen. Die Idee einer freien Ursache hebt also alle Einheit der Erfahrung auf, kann daher selbst in keiner Erfahrung angetroffen werden und ist mithin ein leeres Gedankending.

Vierte Antinomie.

1. Thesis. Zu der Welt gehört Etwas, das, entweder als ihr Theil oder als ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.

2. Antithesis. Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Das große System von Erscheinungen und Veränderungen, welches wir Natur nennen, muß nothwendig von einem ersten Punkte, von einer letzten und höchsten Ursache ausgehen; so spricht unsre Vernunft. Unser Verstand setzt diesem Ausspruch der Vernunft folgende Betrachtung entgegen. Das Gesetz der Causalität, sagt er, besiehlt uns, jede Erscheinung auf eine Ursache und jede Ursache abermals auf eine höhere

Ursache zurückzuführen und mit dieser Aufsuchung immer höherer Ursachen bis ins Unendliche fortzufahren. Diesem Gesetz zufolge kann es daher keine absolut erste oder unbedingte Ursache geben, vielmehr sind alle Ursachen relativ oder bedingt.

Dieser ganze Widerstreit zwischen der Vernunft und dem Verstande, welcher sich uns hier unter vier verschiedenen Gesichtspunkten dargestellt hat, läßt sich auch mit einem allgemeineren und umfassenderen Ausdruck als der Gegensatz des Empirismus oder Skepticismus gegen den Dogmatismus oder die Metaphysik bezeichnen. Der Dogmatismus sucht überall die absolute Einheit, das System; der Empirismus sieht in der Natur Nichts, als Beziehungen; jener will unsern Erkenntnissen den Stempel unwandelbarer, ewiger Wahrheiten aufdrücken; dieser ist stets geneigt, seine Ideen zu berichtigen und zu erweitern, in dem Maße, wie die fortschreitende Beobachtung dem menschlichen Geiste immer mehr das wahre Wesen der Dinge enthüllt. Pflicht des kritischen Philosophen ist es nun, diesen Streit zu schlichten, der sich im Schoße unsres Bewußtseins erhebt und eben so sehr die Ruhe unsres Gemüths, als die Sicherheit unsrer Erkenntniß gefährdet; die Ansprüche beider Parteien auf alle Zeit durch eine klare und wohlbegründete Entscheidung festzustellen, und auf diese Weise dem menschlichen Geist die Einheit und Selbstgewißheit seines Fühlens und Wissens zurückzugeben. Zu diesem Zweck müssen wir vor allen Dingen das Object des Streites genauer bestimmen. Dieses Object ist die Idee der Welt, oder vielmehr, die Merkmale dieser Idee. Der dogmatische Philosoph behauptet, die Welt sei endlich; der Empiriker sucht die Unendlichkeit derselben darzuthun; aber Beide gehen von derselben Idee aus, nämlich von der Idee der Welt als eines Ganzen, als eines bestimmten, wirklich existirenden Dinges, welches Gegenstand einer einzigen Anschauung sein könne; Beide

stellen ihre Frage so: Ist die Welt endlich oder unendlich? d. h. stimmt die Idee des Endlichen oder die des Unendlichen mit der Idee der Welt überein? Beide denken sich also diese Welt als ein Ding an sich, als die Ursache unsrer kosmologischen Ideen, nicht als deren Product; die Idee: Welt, ist für sie eine constitutive Idee, d. h. die Idee eines Ansich, eines Noumens. Allein die kritische Philosophie hat uns gelehrt, die Dinge nicht auf diese Weise anzusehen, sondern dieselben blos als Erscheinungen, als Gegenstände unsrer Erfahrung zu betrachten, welche sich somit nach den Gesetzen dieser Erfahrung richten. Die Welt als Ding an sich existirt gar nicht für uns, kann daher auch niemals Gegenstand eines speculativen Urtheils sein. Die Idee: Welt, ist allerdings in unserm Bewußtsein enthalten, aber nicht als Idee oder Abbild eines wirklichen Objects, sondern einzig und allein als Regel unsres Verstandes; es ist eine regulative Idee, keine constitutive. Unsre Sinne zeigen uns überall begrenzte Körper, einzelne, bestimmte Thatsachen; aus diesen Vorstellungen bildet unser Verstand die Idee eines bestimmten Raumganzen und einer bestimmten Zeit, die Idee eines Alls, einer Welt. Diese Idee kann nun bald von größerem, bald von geringerem Umfang sein, je nachdem der Verstand eine größere oder geringere Menge von Erscheinungen in eine Einheit zusammenfaßt. So z. B. bezeichnen viele rohe Völker mit dem Ausdruck: Welt, nur unsre Erde oder wohl gar das Land, welches sie bewohnen, und gleicherweise beginnen sie die Geschichte des menschlichen Geschlechts da, wo ihr eigner Stamm zuerst als Nation aufgetreten ist. Jemehr aber die Erfahrung der Menschen sich erweitert, desto mehr entwickelt sich auch jene Idee des Weltganzen und der Geschichte, eben vermöge des regulativen Prinzips unsrer Vernunft, von dem wir oben gesprochen haben. Die Vernunft treibt den

Verstand an, in der Aufsuchung und Zusammenfassung der Erscheinungen immer weiter zu gehen und auf diese Weise seine Begriffe ins Unendliche fort (in indefinitum) zu entwickeln. Die Sache unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, verschwindet sogleich jeder Widerspruch zwischen Vernunft und Verstand. Denn, was zunächst die beiden ersten Sätze betrifft, welche die Endlichkeit und die Unendlichkeit der Welt aussprechen, so bedarf es nur einer geringen Abänderung, um sie mit einander in Einklang zu setzen. Man braucht nämlich blos das Urtheil: Die Welt ist endlich oder unendlich (ein Satz, welcher deshalb unrichtig ist, weil wir davon, was die Welt an sich sei, überhaupt Nichts wissen) dahin abzuändern, daß man sagt: Wir betrachten die Welt bald als endlich, bald als unendlich, oder: Wir wenden die Ideen: Welt, All, Ganzes bald auf eine begrenzte Sphäre von Erscheinungen an, bald aber gehen wir über diese Sphäre hinaus, indem wir neue Erscheinungen in den Begriff: Welt, aufnehmen und diesen selbst dadurch erweitern. Der Begriff: Welt, ist also jederzeit ein begrenzter, aber ebenso haben wir jederzeit das Streben, diesen Begriff ins Unendliche zu erweitern und zu entwickeln. Die eben genannte Idee stellt sich uns somit unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten dar; das eine Mal als ein bestimmter, fertiger und geschlossener Begriff unsres Denkens, das andre Mal als das regulative Prinzip unsrer Vernunft, welches unsern Verstand in steter Bewegung erhält und alle Fortschritte desselben bedingt. Eben so verhält es sich mit der zweiten Antinomie. Indem wir einen Körper zerlegen, erhalten wir stets eine bestimmte Anzahl von Theilen, von denen jeder als eine einfache und abgeschlossene Einheit erscheint; allein nichtsdestoweniger können wir einen jeden dieser Theile von Neuem zerlegen und so die Theilung des Körpers ins Unendliche fortsetzen. Somit ist

allerdings eine unendliche Theilung eines jeden Körpers möglich, allein falsch ist es, von einer unendlichen Menge von Theilen zu sprechen, weil dieser Begriff: unendlich, nicht auf das objective und gleichzeitige Dasein der Theile, sondern nur auf die Handlung des Theilens selbst Anwendung findet. Der Grundfehler bei diesen beiden ersten Antinomien, den sogenannten mathematischen, besteht also darin, daß die betreffenden Kategorien der Quantität und der Qualität bald in einem zu ausgedehnten, bald in einem zu beschränkten Sinne gebraucht werden, und die Auflösung des Widerspruchs wird dadurch möglich, daß man nachweist, wie die beiden widersprechenden Merkmale sich gar nicht an einem und demselben Begriffe vorfinden oder von einer und derselben Thätigkeit unsres Bewußtseins ausgesagt werden, sondern wie vielmehr dieser Gegensatz der Merkmale auf dem Gegensatze zweier verschiedener Anschauungsweisen beruht, nach welchen unser Bewußtsein die äußeren Gegenstände bald von dieser, bald von jener Seite betrachtet. Ein anderes Resultat giebt die kritische Betrachtung der beiden dynamischen Antinomien, welche sich auf den Widerspruch zwischen dem Wesen der Dinge und den Kategorien unsres Denkens beziehen. Bei der ersten dieser beiden Antinomien handelt es sich um die Frage, ob die menschlichen Thaten ein reines Product der mechanischen Verkettung natürlicher Ursachen seien, oder ob es zu ihrer Hervorbringung einer freien Kraft bedürfe. Die Erfahrung zeigt uns überall endliche und bedingte Ursachen; die Vernunft dagegen stellt die Idee einer Freiheit auf, welche unabhängig von den Naturgesetzen handeln soll. Welche von beiden Autoritäten hat Recht? Glauben wir der Vernunft, so unterbrechen wir den regelmäßigen Lauf der Natur und berauben uns selbst dadurch des einzigen Mittels einer sicheren und festen Erkenntniß. Wollen wir aber blos der Erfahrung fol-

gen, so kommen wir auf ein Resultat, gegen welches sich unser moralisches Gefühl sträubt, denn, sind unsre Handlungen die nothwendige Wirkung einer regelmäßigen Verknüpfung mechanischer Kräfte, einer bestimmten Anziehung und Abstoßung körperlicher Elemente, so ist es um unsre moralische Freiheit, um das Ansehen und die Würde des Sittengesetzes geschehen. So unauflösbar dieser Widerspruch scheint, so glaubt Kant doch in seinem kritischen Verfahren das Mittel gefunden zu haben, denselben auszugleichen. Ohne Zweifel, sagt er, setzt jede unsrer Handlungen einen freien Act unsres Willens voraus, einen Act, der durch keine vorhergehende Handlung bestimmt ist. Dieser Willensact kann aber nie Gegenstand einer empirischen Vorstellung sein; er gehört nicht der Reihe der sinnlichen Erscheinungen an, sondern einer übersinnlichen Ordnung der Dinge. Unsre Seele ist, insoweit sie frei handelt, ein übersinnliches Wesen, ein Ding an sich, ein Noumen. Allein nach andern Seiten hin gehört jede unserer Handlungen auch der Erscheinungswelt an; sie bildet einen Theil unsrer Erfahrung; sie bezieht sich auf eine frühere Handlung, als auf ihre Ursache, und eben so auf eine spätere, als auf ihre Wirkung. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, d. h. nach ihren Beziehungen zu der sinnlichen oder Erfahrungswelt, ist jede Handlung dem strengen Gesetz der Nothwendigkeit unterworfen und bildet ein Glied in der großen, festgefügten Kette der Ursachen und Wirkungen, welche wir Natur nennen. Betrachten wir z. B. die That eines Mörders. Wir erklären sein Verbrechen aus gewissen psychologischen oder wohl gar physischen Ursachen, aus den natürlichen Anlagen und Neigungen des Individuums, aus seinem Temperament, seinem Charakter, ja selbst aus seiner Körperbeschaffenheit; wir nehmen Rücksicht auf die Fehler seiner Erziehung, auf den mangelhaften Unterricht, den er genossen,

auf den verderblichen Einfluß, welchen das Beispiel seiner Umgebungen, vielleicht seiner eigenen Familie, auf ihn geübt hat; wir bringen auch Das in Anschlag, daß er sein ganzes Leben hindurch mit Unglück zu kämpfen hatte, daß er überall, wo er sich einen unabhängigen und redlichen Unterhalt verdienen wollte, durch die Härte und Fühllosigkeit seiner glücklicheren Mitbürger zurückgestoßen ward; endlich ziehen wir die Summe aus allen diesen Betrachtungen und bilden uns den Schluß, daß dieser Mensch durch die ganzen Vorgänge seines früheren Lebens zu Dem geworden sei, was er ist, und daß die äußeren und inneren Einflüsse, welche auf ihn gewirkt, ihn mit einer fast unwiderstehlichen Gewalt zu der That getrieben haben, um welcher willen wir ihn verabscheuen; daß er also nicht die freie Wahl hatte, diese That zu vollbringen oder zu unterlassen, sondern daß er ein willenloses Werkzeug in der Hand der Nothwendigkeit, ein bloßes Rad in der großen Maschine der Natur war. Und dennoch machen wir einen solchen Menschen für seine That verantwortlich, dennoch bestrafen wir ihn dafür, dennoch sagen wir, es sei *seine* That, und setzen also voraus, daß er doch die Freiheit gehabt habe, ein Verbrecher zu werden oder tugendhaft zu bleiben; daß es für seinen Willen nicht unmöglich gewesen wäre, allen jenen Einflüssen zu widerstehen, welche ihn zu dem Verbrechen trieben; mit einem Worte, wir schreiben ihm eine vollkommene moralische Freiheit zu. Diese Art, die menschlichen Handlungen aus einem doppelten Gesichtspunkte zu betrachten, hat nun, nach Kants Ansicht, gar nichts Widersprechendes. Der Mensch, sagt Kant, ist Bürger zweier Welten, einer irdischen und einer geistigen; in seinem Wesen berühren sich die beiden entgegengesetzten Sphären des Sinnlichen und des Uebersinnlichen; dadurch wird aber keineswegs die Einheit des menschlichen Bewußtseins aufgehoben

oder in demselben ein Widerspruch erzeugt, sofern man nur beide Richtungen in Menschen genau zu scheiden weiß und nicht der einen zuschreibt, was nur der andern zukommt. Der Mensch als Erfahrungswesen, als Object unsrer theoretischen Betrachtung, ist den Naturgesetzen unterworfen; der Mensch als Gedankenwesen ist von diesen Gesetzen unabhängig, handelt frei; aber eben deshalb kann diese Freiheit niemals Gegenstand unsrer Erkenntniß, sondern nur Gegenstand unsres inneren Moralgefühls werden; oder, mit andern Worten, die Idee der Freiheit ist keine speculative, metaphysische Idee, sondern eine praktische; daher kann auch die Kritik der theoretischen Vernunft blos die Grenzen des Gebrauchs dieser Idee angeben; erst die Kritik der praktischen Vernunft wird uns auch positive Aufschlüsse über Wesen und Zweck dieser Freiheit verschaffen können.

Auf gleiche Weise wird endlich auch die vierte Antinomie, mit Hülfe des kritischen Prinzips, erledigt. Die Natur gehorcht in allen ihren Theilen dem Gesetze der Causalität; jeder Zustand weist uns auf einen frühern Zustand zurück; jede Ursache setzt eine andere Ursache voraus, deren Wirkung sie ist; nirgends im ganzen Umkreis unsrer Erfahrung giebt es eine absolut erste Ursache. Hierdurch würde also die oben aufgeworfene Frage ganz zu Gunsten des Verstandes entschieden und die Idee eines absoluten Prinzips aller Dinge zurückgewiesen sein. Allein wir müssen bedenken, daß die Natur, von welcher wir hier sprechen, blos die sinnliche Natur ist oder die Natur, wie sie uns erscheint; wir können also nicht behaupten, daß es überhaupt eine absolute Ursache nicht gebe, sondern wir können blos sagen, daß wir eine solche nicht kennen, daß sie in unsrer Erfahrung nicht vorkomme; kurz, die Idee eines unendlichen Fortganges von Wirkung zu Ursache findet ihre Anwendung nur in der Welt des Sichtbaren, schließt aber die

Idee einer unsichtbaren Ursache, als des obersten Prinzips aller sichtbaren Erscheinungen, keineswegs aus. Wir können zwar ebensowenig nachweisen, daß eine solche oberste Ursache existire, denn, wie wir eben dargethan haben, unsre Erfahrung sagt uns von einer solchen Nichts; allein so Viel scheint festzustehen, daß das Prinzip der Erfahrung, d. h. das Prinzip, daß jede Ursache abermals die Wirkung einer andern Ursache sei, uns keineswegs hindert, die Möglichkeit einer Ursache an sich anzunehmen, wenn wir uns nur bescheiden, daß diese Idee niemals Gegenstand einer metaphysischen Erkenntniß sein könne.

Diese letzte Antinomie bildet den Uebergang zu den theologischen Ideen unsrer Vernunft. Zuerst nämlich stellt unsre Vernunft, gleichsam noch zweifelnd, die Frage auf, ob die Idee einer obersten Ursache, Gottes, zulässig sei, ob sie nicht gegen ein feststehendes Gesetz unsres Denkens streite. In dem theologischen Theile der Metaphysik dagegen versucht man schon die Realität und die Nothwendigkeit dieser Idee darzuthun; man wagt es, das Dasein Gottes zu beweisen. Daher wird die Kritik sich auch über diese theologischen Ansichten verbreiten und die verschiedenen Beweisführungen prüfen müssen, durch welche die Vernunft ihren Zweck zu erreichen sucht.

Es giebt hauptsächlich drei Arten von Beweisen für das Dasein Gottes. Der erste ist unter dem Namen des ontologischen Beweises bekannt; der zweite geht von kosmologischen Ideen aus, und der dritte fügt diesen noch gewisse teleologische Gesichtspunkte hinzu. Der ontologische Beweis gründet sich auf bloße logische Schlußfolgerungen; er geht a priori zu Werke. Die beiden andern knüpfen an empirische Vorstellungen an und erheben sich erst allmälig zu übersinnlichen Ideen.

Der Begriff: Gott, enthält zwei Grundideen; erstens, die Idee einer absoluten Realität; zweitens, die Idee eines absoluten oder nothwendigen Daseins.

Alle Dinge haben eine bestimmte Realität, d. h. sie sind in gewisser Hinsicht real; in anderer Hinsicht dagegen geht ihnen eine solche Realität ab, enthalten sie eine Negation. So haben alle Körper eine gewisse Schwere und eine gewisse Ausdehnung, aber Beides nur in beschränktem Grade; jeder Körper nimmt nur einen Theil des allgemeinen Raums ein; jeder Körper ist nur ein Theil in dem allgemeinen System der Schwere. Nehmen wir nun diese Eigenschaften der Körper an sich und getrennt von den Einzeldingen, in welchen sie vertheilt sind, so bekommen wir eine unendliche Ausdehnung und eine unendliche Schwere. Fassen wir dann diese verschiedenen unendlichen Kräfte in eine zusammen, die Ausdehnung, die Schwere, das Licht, die Wärme u. s. w., so gelangen wir zu der Idee einer einzigen, obersten oder absoluten Realität, welche alle besondere Realitäten oder Kräfte in sich enthält und zwar in dem allervollkommensten Grade. Diese absolute Realität ist die gemeinschaftliche Quelle, aus welcher alle Realitäten der Einzeldinge fließen. Wir können uns nun die Idee dieser absoluten Realität nicht wohl anders denken, als unter der Form eines bestimmten Wesens oder einer Person; und diese absolut reale Persönlichkeit ist es eben, was wir Gott nennen.

Allein dieser Begriff: Gott, soll auch Existenz haben; dieses allerrealste Wesen, welches niemals Gegenstand einer unmittelbaren empirischen Anschauung werden kann, nöthigt uns, sein Dasein zu beweisen. Dies ist der gemeinsame Zweck aller jener drei Beweisführungen, von denen wir oben gesprochen haben; sie wollen den Verstand zwingen, die Idee des Daseins Gottes als wahr und unabweisbar anzuerken-

nen, obgleich die Wahrheit derselben der Bürgschaft der Erfahrung ermangelt.

Der oberste von diesen Beweisen ist der ontologische; auf ihn stützen sich die beiden andern. Der ontologische Beweis will, wie wir dies eben aussprachen, den menschlichen Geist nöthigen, an das Dasein Gottes zu glauben, wie er an sein eignes Dasein oder an das Dasein äußerer Gegenstände glaubt, und zwar will er dies nicht dadurch, daß er ihm dieses Dasein zeigt, sondern dadurch, daß er es ihm beweist; mit andern Worten, man stellt dem menschlichen Geiste jenes absolute Wesen, Gott, unter einer Idee dar, welche den Begriff des Daseins unmittelbar in sich trägt, so daß wir gar nicht im Stande sein sollen, uns Gott anders vorzustellen, als existirend. Folgendes ist die gewöhnliche Fassung des ontologischen Beweises. Man kann, sagen die Metaphysiker, die Idee eines nothwendigen Wesens aufstellen, d. h. eines Wesens, dessen bloßer Begriff zugleich sein Dasein einschließt, welches man also gar nicht anders denken kann, als mit dem Merkmal des Daseins. Dergleichen nun, schließen sie weiter, ist die Idee eines absolut realen Wesens. Das Dasein ist eine Realität, folglich kann das absolut reale Wesen nicht ohne diese Realität gedacht werden; folglich existirt es nothwendig. Sobald ich die Idee: Gott, absolutes Wesen, ausspreche, so weiß ich auch unmittelbar, daß dieses absolute Wesen existirt; es bedarf dazu nicht zweier gesonderter Acte, des einen, um dieses Wesen zu denken, des anderen, um mich seines wirklichen Daseins zu versichern; sondern der zweite dieser Acte ist eine bloße logische Folgerung aus dem ersten; ich weiß a priori, daß Gott existirt.

Die beiden andern Beweise, der kosmologische und der teleologische, schlagen einen andern Weg ein, um zu demselben Punkte zu gelangen, auf welchen sich der ontologische

gleich von vorn herein stellt. Die Idee eines absolut realen und nothwendigen Wesens kann allerdings auf dem Wege einer einfachen logischen Operation unsrer Vernunft gewonnen werden; allein dieselbe Idee bietet sich uns auch in der Erfahrung dar, bei einer sorgfältigen Beobachtung der Natur und der allgemeinen Harmonie aller Dinge. Wenn wir diese unendliche Mannigfaltigkeit von Erscheinungen betrachten, welche kommen und gehen, welche Gestalt und Stelle wechseln, müssen wir da nicht denken, daß es eine unveränderliche und unbewegliche Substanz gebe, deren Dasein nicht von diesem zufälligen Spiel mannigfacher Kräfte abhängt, sondern welche durch sich und an sich existirt und von welcher alle diese wandelbaren Erscheinungen ausgehen? Wenn wir ferner sehen, wie überall, in der Natur wie in der Menschengeschichte, die vollkommenste Ordnung und Regelmäßigkeit herrscht, sollten wir uns nicht gedrungen fühlen, das Dasein einer obersten Ursache dieser Ordnung, eines allweisen und allmächtigen Gesetzgebers anzunehmen, welcher dies Alles erhält und regiert? So dienen also die kosmologischen und teleologischen Betrachtungen, jene Idee einer absoluten Realität weiter zu entwickeln; allein immerhin bleibt diese Idee die Grundlage aller jener Schlußfolgerungen. Deshalb wendet sich auch Kant, dem es darum zu thun ist, diese sämmtlichen Beweise zu widerlegen und die Unmöglichkeit einer jeden Beweisführung für Gottes Dasein darzuthun, mit seiner Kritik zuallererst gegen das ontologische Prinzip. Seine Widerlegung dieser Schlußart ist folgende. Das Dasein, sagt er, ist keineswegs eine Realität oder Eigenschaft des Dinges, wie dies die Metaphysiker annehmen, sondern das Dasein besteht lediglich darin, daß ich einem Dinge ein selbstständiges Bestehen außer mir zuschreibe, während die bloße Idee eines Dinges sich in mir befindet und einen Theil meines eigenen

abzuschneiden; man darf nicht die Beobachtung der Thatsachen und das Studium der Naturgesetze vernachlässigen und sich in allen Fällen auf die unerforschliche Güte und Weisheit Gottes berufen; sondern man muß vielmehr eben diese Weisheit durch eine sorgfältige Erforschung und Abwägung der verschiedenen Naturgesetze zu ergründen suchen. Drei Gesichtspunkte sind es hauptsächlich, unter denen wir das All der Erscheinungen betrachten können, als eben so viele Formen, unter denen sich in der Natur die göttliche Weisheit darstellt. Zuerst ist es das Gesetz der Generalisation, welches uns lehrt, die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf eine kleine Zahl von Gattungen oder Klassen zurückzuführen; zweitens, das Gesetz der Specification, zufolge welchem wir aus diesen allgemeinen Ideen die besonderen und einzelnen Daseinsformen ableiten; endlich, das Gesetz der Continuität, welches uns überall neue Arten in den Zwischenräumen derer zeigt, die wir schon aufgefunden, und welches, auf diese Weise, die Idee der Harmonie und der organischen Entwickelung der Natur in uns erzeugt. So geht es also mit den theologischen Ideen unserer Vernunft gerade so, wie mit den kosmologischen; in beiden Fällen sind es nicht positive Erkenntnisse, welche die Vernunft uns darbietet, sondern es sind nur regulative Ideen, durch welche dieselbe, in ihrem Triebe nach immer wachsender Erkenntniß, den Verstand, der immer geneigt ist, mitten in seinen philosophischen Forschungen stillzustehen, fort und fort zur Erweiterung seines Wissenskreises anfeuert.

Wir haben im Vorhergehenden versucht, einen treuen und klaren Abriß der metaphysischen Ideen Kants zu geben, wie sich dieselben in der Kritik der reinen Vernunft ausge-

sprochen finden. Wir haben uns dabei so viel als möglich der eigenen Ausdrücke Kants bedient, um unsere Leser in den Geist dieses Philosophen einzuführen, und blos in den Fällen, wo die Erklärungen des Verfassers nicht ausreichend erschienen, um seine wahren Ansichten an den Tag zu legen, haben wir uns erlaubt, solche Bemerkungen beizufügen, welche wir für geeignet hielten, größeres Licht über die dunklen Ausdrücke Kants zu verbreiten. Allein diese metaphysischen Ideen Kants erfordern nun auch noch eine kritische Prüfung; sie müssen von einem Gesichtspunkte aus beurtheilt werden, welcher über dem des Philosophen selbst gelegen ist, um zu erkennen, was daran richtig und was falsch ist, um zu sehen, in welcher Hinsicht Kant die Ideen seiner Vorgänger fortgebildet, in welcher Hinsicht dagegen er das große Werk der Speculation unvollendet gelassen hat.

Zu dieser Untersuchung über den theoretischen Theil des Kantschen Systems können wir sogleich übergehn, ohne vorher einen Abriß der übrigen Theile zu geben, da ein jeder dieser Theile ein vollständiges und unabhängiges Ganzes bildet.

Der Grundgedanke der Kritik der reinen Vernunft ist der einer Darstellung und Begründung der allgemeinen und unmittelbaren Wahrheiten des menschlichen Bewußtseins. Nach der Ansicht Kants, sind wir nicht im Besitze von Erkenntnissen a priori, vielmehr entspringen alle unsre Erkenntnisse aus einer Wechselwirkung unsres Denkvermögens und unsrer Sinnlichkeit und beziehen sich auch nur auf Gegenstände der Erfahrung; in Bezug auf Das dagegen, was über der Erfahrung ist, auf das Immaterielle oder rein Geistige, findet kein Wissen statt.

So ist also, vom Standpunkte Kants aus, eine jede Erkenntniß die Folge eines auf unsre Sinne gemachten Ein-

druckes, und es giebt durchaus keine Erkenntniß, welche nicht zuletzt aus einer Empfindung entspränge. Allein, andrerseits, ist die Empfindung allein noch nicht hinreichend, um eine vollständige Erkenntniß zuwege zu bringen; dazu bedarf es des Denkens, welches die einfachen Sinneindrücke verknüpft und ordnet. Dieses Denken ist an gewisse feste und unwandelbare Gesetze gebunden, und diese Gesetze sind die einzigen unmittelbaren Wahrheiten, die einzigen Prinzipien a priori. Mit Hülfe dieser Prinzipien, bildet unsre Einbildungskraft aus dem sinnlichen Stoffe der Einzelempfindungen allgemeine Ideen oder Erkenntnisse und führt auf solche Weise die unendliche Mannigfaltigkeit der sinnlichen Vorstellungen auf wenige allgemeine Gesichtspunkte zurück. Die Hauptfactoren unsres Bewußtseins oder Erkenntnißvermögens sind also: Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand und Vernunft. Die Sinnlichkeit ist ein blos receptives Vermögen; die verschiedenen Sinne nehmen die Eindrücke von den äußeren Gegenständen auf, ohne denselben auf irgend eine Weise Widerstand zu leisten. Die Einbildungskraft erfaßt diese Empfindungen durch einen selbstständigen Act des Bewußtseins; verknüpft sie, bildet Verhältnisse unter denselben und gestaltet daraus ein Ganzes, eine Einheit, indem sie zu diesem Zwecke sich des einen oder des andern der Gesichtspunkte bedient, welche der Verstand ihr darbietet. Die Vernunft endlich ist das treibende Prinzip unsres Geistes, welches uns anfeuert und ermuthigt, unsre Erkenntnisse fort und fort zu erweitern und zu entwickeln.

Der oberste Zweck der Philosophie besteht in der Unterordnung der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen unter gewisse allgemeine Ideen oder, dafern dies möglich, unter ein einziges, höchstes Prinzip; in der Bestimmung und Gestaltung Desjenigen, was in der einfachen Empfindung unbestimmt

und gestaltlos war; in der Aneignung des Objectiven, durch Aufnahme desselben in das subjective Bewußtsein. Object und Subject sind nicht zwei gänzlich verschiedene und getrennte Dinge, sondern sie sind durch eine innige und wesentliche Wechselbeziehung unter sich verknüpft. In jedem Augenblick wirkt das Object auf das Subject ein, leistet das Subject dem Object Widerstand. Das, was wir in unsrer Erkenntniß und bei unsrem Denken erfassen, ist weder das Object an sich, noch das Subject in seiner völligen Lostrennung von allen Objecten, sondern einzig und allein jenes Verhältniß zwischen Subject und Object, jene Einwirkung des Einen und jene Gegenwirkung des Andern, wie sich dies in allen Verrichtungen unsres Bewußtseins ankündigt. Dieser Satz, nämlich, daß wir niemals das Object an sich, d. h. das eigentliche Sein, die innere Thätigkeit und Entwickelung des Objects zu erkennen vermögen, sondern daß wir nur seine Aeußerungen, seine Einwirkungen auf uns auffassen, und auch dies nicht unmittelbar durch den bloßen Eindruck auf unsre Sinne, sondern erst in Folge einer Gegenwirkung unsrer eignen Thätigkeit gegen diesen Eindruck — dieser Satz ist als ein Hauptgrundsatz der Kantschen Philosophie festzuhalten. Die Idealisten gingen von der Annahme aus, es bestehe zwischen Subject und Object, oder, mit andern Worten, zwischen den innerlichen, geistigen Ideen des denkenden Subjects und dem äußeren Dasein der materiellen Körperwelt, eine vollkommene Identität oder Wesenseinheit. Da nun jene Ideen als einfache Producte eines freien Denkactes des Bewußtseins angesehen wurden, so entstand, nach der Voraussetzung der Idealisten, die Erkenntniß der Objecte nicht aus einem Zusammenwirken dieser Letztern mit dem Subject, sondern aus einem bloßen inneren Acte des Subjects. Alle Realität und Wahrheit sollte nur in den Ideen, in den logischen und onto-

logischen Schlußfolgerungen enthalten sein. Dagegen hatten die Sensualisten diese Realität der Ideen gänzlich geleugnet; sie erklärten, die menschliche Seele sei ein Spiegel, in welchem sich die Gegenstände abbilden, eine leere Tafel, welche die Eindrücke derselben empfange, mit einem Worte, sie sei ein blos receptives oder passives Vermögen. Gleichwohl leuchtet ein, daß diese Ideen, welche Nichts sein sollen, als Abbilder der äußeren Gegenstände, einen gänzlich subjectiven Charakter haben; daß sie bloße Veränderungen in uns, nicht aber wirkliche Gegenstände außer uns darstellen. Aus dieser Thatsache folgerten die Sensualisten, daß, da es unmöglich sei, das Object an sich durch die Empfindung zu erfassen, wir an der Wirklichkeit dieses Objects zweifeln, also Skeptiker sein müßten. Die gemeinsame Quelle des Dogmatismus und des Skepticismus war also die falsche Vorstellung, welche sich die Philosophen von dem Wesen der Objecte und des Subjects gebildet hatten. Sie suchten sämmtlich die Wahrheit in der Identität des Subjects mit dem Object, statt sich damit zu begnügen, die Verhältnisse aufzufassen, welche zwischen Beiden bestehen. Die Einen, die Dogmatiker, behaupteten, im Besitz einer vollkommenen Erkenntniß der Objecte zu sein, und zwar kraft eines bloßen inneren Denkactes des Subjects, mittelst der angeborenen Ideen; sie legten also den Objecten kein freies und unabhängiges Dasein bei, sondern machten sie zu bloßen Erscheinungen des Ich oder des reinen Denkens. Die Andern, die Sensualisten, wollten die Ideen des Subjects durch die Anschauung des realen Daseins der Objecte regeln und bewahrheiten; allein, weil sich die Objecte bei dieser Betrachtung immer wieder in subjective Ideen auflösten, so verzweifelten sie gänzlich an der Wahrheit und sahen in allen Vorstellungen unsres Bewußtseins bloße Bilder, ohne Einheit, ohne Prinzip; sie wurden vollendete

Skeptiker. Der Kriticismus dagegen, wie ihn Kant aufstellt, scheint diesen doppelten Fehler zu vermeiden. Er verfährt nicht dogmatisch, denn er ertheilt dem Subject nicht die Macht, aus sich selbst objective Vorstellungen hervorzubringen und auf diese Weise das Dasein und die Entwickelung der äußern Gegenstände a priori, d. h. vor aller Erfahrung, zu bestimmen; er erkennt also die vorgebliche absolute Realität der angeborenen Ideen nicht an, sondern sieht in diesen Ideen blos den einen der zwei Factoren des Bewußtseins, von denen der andere die Realität, die selbstständige Thätigkeit und Entwickelung des Objects ist. Allein ebensowenig ist der Kriticismus als Skepticismus zu betrachten, denn er stellt nicht die Forderung auf, daß die menschliche Erkenntniß ein vollkommenes, identisches Bild der äußern Gegenstände enthalten solle; er ist vielmehr zufrieden, wenn er nur denjenigen Theil des Objects erfaßt, welcher nothwendig unsrem Bewußtsein zugänglich sein muß, weil er auf eben dies Bewußtsein wirkt. Der Kriticismus zerstört die Metaphysik, insoweit diese Metaphysik von dem Vorgeben ausgeht, uns ein vollständiges System von Erkenntnissen in Bezug auf das Uebersinnliche zu geben. Der Kriticismus leugnet nicht das Dasein einer solchen übersinnlichen Welt, das Dasein Gottes, der menschlichen Seele oder gewisser übersinnlicher Kräfte und Substanzen, allein er verwehrt der speculirenden Vernunft jeden Eingang in das Innere dieses unbekannten Landes, und, nicht zufrieden, die bestehenden metaphysischen Systeme zu vernichten, sucht er auch die Ueberzeugung zu begründen, daß es für den menschlichen Geist völlig unmöglich sei, jemals einen deutlichen und bestimmten Begriff von den übersinnlichen Dingen oder den Noumenen zu erhalten. Vielleicht wird der menschliche Geist Mittel finden, sich auf einem andern Wege in jene erhabenen Gebiete aufzuschwingen, wohin Verstand und Ein=

bildungskraft nicht zu bringen vermögen; vielleicht hat eben das strenge Verbot, durch welches diese Philosophie die speculirende Vernunft aus dem Reiche der Ideen verbannt, nur den Zweck, dieses Reich des Geistigen unberührt und in seiner ganzen heiligen Weihe für unser religiöses oder moralisches Gefühl aufzubehalten. Wie Dem auch sei, der theoretische Theil des Kriticismus, die Kritik der reinen Vernunft, gewährt uns kein andres Resultat, als dies, daß die menschliche Vernunft auf keine Weise die Grenze der Erfahrung zu überschreiten vermöge, daß sie daher weise handle, wenn sie in Zukunft von den kecken Versuchen abstehe, sich zur Erkenntniß des Uebersinnlichen zu erheben, da die Fruchtlosigkeit aller solcher Versuche durch die Geschichte der philosophischen Systeme hinlänglich bestätigt sei, und daß der Philosoph, anstatt in solchen vergeblichen Anstrengungen seine Zeit und seine Kraft zu vergeuden, besser thue, seine Forschung mit allem Fleiß auf die sinnliche Außenwelt und ihre Erscheinungen zu richten. Dies ist das Ziel, welches die Kantsche Philosophie dem menschlichen Geiste vorsteckt; dies das Gebiet, in welches sie die speculativen oder metaphysischen Untersuchungen verweist; denn der Name Metaphysik wird von Kant keineswegs verbannt, er erhält nur eine andere Bedeutung und Anwendung. Metaphysik heißt nämlich bei Kant dasjenige System von Regeln, mittelst dessen unsre Vernunft im Stande ist, ihre empirischen Erkenntnisse zu einem Ganzen zu verknüpfen. Dieses System selbst ist in der Kritik der reinen Vernunft nicht ausgeführt, sondern es sind darin blos die Grundzüge desselben enthalten; doch lassen uns diese deutlich genug Prinzip und Methode Kants erkennen, um eine kritische Untersuchung hierüber, auf den Grund des von uns gegebenen Auszuges aus der Kritik, anzustellen.

Diese Untersuchung wird auszugehen haben von dem

Kantschen Satze, daß alle Erkenntniß das gemeinsame Product einer Wirkung des Objects und einer Gegenwirkung oder Mitwirkung des Subjects ist, und wird sich hauptsächlich mit folgenden Fragen beschäftigen.

Zunächst wird sie im Allgemeinen den Charakter dieser Thatsache unsres Bewußtseins, so wie die Art und Weise zu betrachten haben, wie Kant denselben auffaßt.

Sodann wird sie zu prüfen haben, wie sich, bei dieser Wechselwirkung von Subject und Object, ein jedes dieser beiden Glieder verhalte; sie wird sich also ganz besonders auf denjenigen Theil unsrer Erkenntniß beziehen müssen, von welchem Kant behauptet, daß er das Resultat einer innern Thätigkeit unsres Ich sei; sie wird nachzuweisen haben, inwiefern durch diese subjectiven Formen unsres Denkens das objective Element unsrer Vorstellungen bestimmt oder umgestaltet werde und wie sich, als ein gemeinsames Product dieser beiden entgegengesetzten Factoren, die Vorstellung oder der Begriff des Objects in dem Subjecte bilde.

Sie wird ferner aufzuzeigen haben, welches der letzte Zweck dieser Bewußtseinshandlungen, dieser allgemeinen und unmittelbaren Begriffe sei, denen die ganze Mannigfaltigkeit der menschlichen Erkenntnisse sich unterordnet; sie wird prüfen, ob die Aufgabe, welche Kant der menschlichen Vernunft anweist, ihrer würdig, ob die Grenzen, welche er dem Aufschwunge des Geistes steckt, nicht zu eng seien; sie wird die großen Fragen der Freiheit und der Unsterblichkeit der Seele, der Existenz Gottes und einer übersinnlichen Welt einer genaueren Untersuchung unterwerfen, wenigstens insoweit, als diese Fragen von Kant selbst zum Gegenstand einer kritischen Forschung gemacht worden sind.

Kant stellt die Behauptung auf, daß Dasjenige, was wir gewöhnlich Vorstellung oder Erkenntniß eines Dinges

nennen, Nichts sei, als die Vorstellung oder Erkenntniß der Beziehungen, welche gerade jetzt zwischen dem Dinge und dem erkennenden Subject stattfinden. Wir sagen wohl: Das Feuer brennt; der Stein ist ein Körper; der Blitz ist die Ursache des Donners; allein die Eigenschaft der Wärme, die wir dem Feuer zutheilen, enthält offenbar die Beziehung auf ein Subject, welches eine Empfindung dieser Wärme hat; der Begriff: Körper, bezeichnet nichts Weiteres, als dies, daß wir genöthigt sind, gewisse Einzelempfindungen zu einer einzigen Vorstellung zu verbinden; das Verhältniß endlich, welches wir zwischen dem Blitz und dem Donner annehmen, setzt zugleich ein Verhältniß zwischen jedem dieser beiden Dinge und uns selbst voraus, ein Verhältniß, wodurch es uns erst möglich wird, die eine dieser beiden Vorstellungen auf die andere zu beziehen. Ueberhaupt nennen wir Object, Gegenstand, Ding schlechthin alles Das, was auf irgend eine Weise auf uns einwirkt und den gegenwärtigen Zustand unsrer Seele oder unsres Bewußtseins verändert. Wir sprechen vom Feuer, wenn wir das Gefühl der Wärme haben; von einer körperlichen Substanz, wenn wir unsern eignen Körper in irgend einem Punkte berührt oder zurückgestoßen fühlen; mit einem Wort, der Begriff des Objects geht nicht der Vorstellung oder Empfindung der einzelnen Eigenschaften dieses Objects oder seines Verhältnisses zu uns voraus, sondern er entsteht vielmehr erst aus dieser letztern und hat keinen andern Inhalt, als den der Empfindung.

Diese Bemerkungen Kants über das Verhältniß des Objects zum Subject sind von einer außerordentlichen Wichtigkeit und von einem weitreichenden Einflusse auf alle übrige philosophische Untersuchungen. Ein alter Philosoph hat gesagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge. Ungefähr dieselbe Idee finden wir hier bei Kant wieder, nur daß sich

Kant dieser Idee nicht in einem skeptischen, sondern in einem wahrhaft kritischen Sinne bedient. Nach seiner Ansicht, folgt aus der subjectiven Natur unsrer Erkenntnisse keineswegs die Unmöglichkeit einer allgemeinen Erkenntniß oder einer Uebereinstimmung der verschiedenen Individuen in Bezug auf denselben Gegenstand; denn, sagt er, da alle Menschen den gleichen Gesetzen des Vorstellens und Denkens unterworfen sind, so müssen sie auch die gleichen Eindrücke von den Objecten empfangen und sich die gleichen Vorstellungen von denselben bilden. Dies also ist der Punkt, worin sich die Ansichten Kants von denen der Skeptiker scheiden, wenn schon diese Letztern unleugbar den ersten Anstoß zu den kritischen Untersuchungen unsres Philosophen gegeben haben. Die englischen und französischen Philosophen waren in ihren Betrachtungen zu dem Resultate gelangt, daß jeder Mensch eine Masse von Eindrücken von außen empfange, daß er diese unter sich verknüpfe und daraus Begriffe bilde, ohne aber hierbei einer festen Regel oder einem allgemeinen Gesetze zu folgen. Kant dagegen sucht nachzuweisen, daß der Mensch bei der Bildung seiner objectiven Ideen keineswegs willkührlich, sondern nach gewissen Gesetzen verfahre, welche ihm angeboren und für alle Individuen die gleichen seien.

Wie geht nun aber diese Bildung objectiver Ideen vor sich? d. h. mit andern Worten, wie geht es zu, daß Subject und Object in einem Punkte zusammentreffen, sich erfassen, sich gegenseitig durchdringen? wie wird das Subject sich dieser innigen Verbindung mit dem Objecte bewußt, und welches ist endlich das Resultat der Bewegung, welche, auf Anlaß eines solchen Zusammentreffens mit dem Objecte, in dem Subjecte vorgeht? Dies sind die hauptsächlichsten Fragen, auf welche die Kritik der reinen Vernunft zu antworten hat.

Das Object, sagt Kant, giebt den Stoff für unsre

Vorstellungen her; das Subject faßt diesen Stoff in Formen, in deren Besitz es sich a priori befindet. Der Stoff der Vorstellungen soll in den Empfindungen bestehen; die Empfindungen aber sind, nach der eigenen Erklärung Kants, nichts Weiteres, als die Eindrücke, welche die Gegenstände auf uns machen.

Schon diese ersten Sätze der Kritik geben uns Veranlassung zu einer Menge von Fragen und Zweifeln. Wie soll man sich die Materie einer Vorstellung ohne ihre Form denken? wie verbindet sich das eine dieser Glieder mit dem andern? Nach der Kantschen Ansicht hätten wir in uns, vor aller Erfahrung, gewisse leere Formen, in welche erst später der gestaltlose Stoff, der uns von außen zukommt, aufgenommen und gleichsam hineingefüllt würde. Allein, was ist wohl eine Form ohne Inhalt, oder ein Inhalt ohne Form? Wir sollen a priori die Idee des Raums, die Idee der Zeit, die Idee der Substanz u. dgl. mehr besitzen, aber gleichwohl treten diese Ideen insgesammt erst dann in unser Bewußtsein, wenn es gilt, Einzelempfindungen unter dieselben zusammenzufassen. Allein billig fragt man hier, wie eine Idee in uns sein könne, ohne uns gegenwärtig zu sein, ohne einen Theil unsres Bewußtseins zu bilden? In der That, es heißt, die menschlichen Vorstellungen unter einem allzubeschränkten Gesichtspunkte auffassen, wenn man sie, wie hier Kant thut, ganz mechanisch aus einer Materie und einer Form, einem prius und einem posterius zusammensetzt.

Doch, vielleicht hat sich Kant nicht deutlich genug ausgedrückt; vielleicht ist seine wahre Ansicht über diese wunderbare Thätigkeit des menschlichen Bewußtseins, die wir Vorstellung nennen, nicht so einseitig und mangelhaft, als sie erscheint. Wir müssen uns hierbei erinnern, welches der hauptsächlichste Zweck dieser Kritik der reinen Vernunft war.

Es war der, die Nothwendigkeit gewisser Ideen a priori zu beweisen. Die Kritik sollte den Nachweis führen, daß die Empfindung allein keine vollständige Erkenntniß gebe, sondern daß eine jede solche Erkenntniß etwas Allgemeines und Unwandelbares enthalten müsse. Diesen Beweis glaubte Kant geführt zu haben, wenn er darthäte, daß gewisse Ideen auf keinerlei Weise aus der Empfindung abgeleitet werden können. Kant wollte also blos die Sensualisten widerlegen, welche behauptet hatten, es gebe für alle menschliche Erkenntnisse nur eine Quelle, nämlich, die Empfindung; deshalb stellte er den Satz auf, jede Vorstellung sei das Product einer doppelten Thätigkeit, einer Wirkung des Objects und einer Gegenwirkung des Subjects, ohne im Uebrigen die Art und das Verhältniß dieser beiden Wirkungen näher zu bestimmen. An einer andern Stelle der Kritik hat Kant auch wirklich jene Idee einer Verbindung von Materie und Form in unsrem Vorstellen weiter entwickelt. Da nämlich, wo er von dem Schematismus spricht, sagt er, unsre Einbildungskraft bilde durch Verknüpfung der einzelnen Empfindungen ein organisches Ganzes, indem sie dabei nach gewissen angeborenen Gesetzen verfahre. Nach dieser zweiten Erklärung, entstehen also unsre Vorstellungen nicht mechanisch, dadurch, daß ein Theil von der formlosen Materie gleichsam abgeschnitten und in eine bereitliegende, leere Form gegossen wird, sondern sie entstehen auf organische Weise, in Folge einer allmäligen Entwickelung unserer Empfindungen, eines lebendigen Zusammenwirkens von Object und Subject. Das menschliche Bewußtsein ist nicht ein Schrank mit einzelnen Fächern, die sich öffnen, so oft es Etwas hineinzulegen giebt, und verschlossen bleiben, wenn kein solcher Stoff vorhanden ist; sondern es ist ein großer, lebendiger Organismus, welcher durch seine freie aber gesetzmäßige Bewegung Ideen aller Art er-

zeugt; die Empfindungen sind Nichts, als die einzelnen Momente, aus denen diese große Bewegung zusammengesetzt ist, die nährenden Elemente, welche die Sinne dem Bewußtsein zuführen und welche dies Letztere verarbeitet und sich aneignet.

So betrachtet, erscheint allerdings die Ansicht Kants weit großartiger und lebensvoller. Dennoch bleibt auch hier noch ein Punkt unerklärt, und zwar ein Punkt von höchster Wichtigkeit, nämlich, die Art und Weise, wie die Objecte Eindrücke auf unsre Sinne hervorbringen sollen. Wie hat sich Kant diese Eindrücke gedacht? Er sagt: Unsre Sinne nehmen die Empfindungen auf und sind dabei in einem Zustande der Passivität oder des Leidens. Allein dieser Ausdruck eben verlangt eine neue Erklärung. Wie kann ein Wesen auf das andere wirken? Wie kann ein Theil oder ein Vermögen unsrer Seele sich völlig leidend verhalten, und was heißt denn überhaupt: in einem Zustande des Leidens sein? Die Cartesianer stellten bekanntlich den Satz auf, es gebe keinen physischen Einfluß, d. h. ein Wesen könne nicht auf das andere direct und körperlich einwirken. Dieser Satz war nur eine weitere Folgerung aus der von jenen Philosophen angenommenen Idee der Substanz, denn sie fanden es mit dem wesentlichen Merkmale der Substanz, dem der Selbstthätigkeit, unverträglich, daß die eine Substanz durch den Einfluß der andern in einen Zustand vollkommener Unthätigkeit versetzt werden sollte. Sie erklärten daher die Veränderungen an den Dingen lieber durch eine innere Thätigkeit der Dinge selbst und durch eine vorausbestimmte Harmonie aller Wesen, oder auch durch eine unmittelbare Mitwirkung Gottes, statt daß sie dieselben von dem Gesetze physischer Ursachen abhängig gemacht hätten. Die Sensualisten hatten zwar das Gesetz des physischen Einflusses wieder in seine Rechte eingesetzt, ohne jedoch die Schwierigkeiten zu entfernen, welche unleugbar mit dieser

Vorstellung verknüpft sind; sie begnügten sich mit der einfachen Versicherung, daß unsre Seele gewisse Eindrücke von außen empfange. Kant hielt sich nicht für verpflichtet, auf jene Bedenklichkeiten der Idealisten zurückzukommen, welche ihm wahrscheinlich nicht wichtig genug erschienen; er nahm die Einwirkung des Objectes auf das Subject als eine bekannte und unbestrittene Thatsache an. Auch wir sind keineswegs gemeint, diese Thatsache selbst in Zweifel zu ziehen, wohl aber finden wir für nothwendig, daß der Philosoph sich über die Natur und die Folgen derselben Rechenschaft gebe.

Das Object soll auf das Subject einwirken; das Subject soll sich in einem Zustande des Leidens befinden. Wir fragen: Unter welcher Bedingung kann ein solches Verhältniß stattfinden? d. h. wie müssen wir uns die Natur des Objects und die des Subjects denken, um eine solche Einwirkung annehmen zu können? Die erste Bedingung hierzu ist ohne Zweifel die, daß das Object nicht das völlige Gegentheil des Subjects sei, sondern daß vielmehr zwischen Object und Subject ein ursprüngliches oder Wesensverhältniß stattfinde, welches in allen den einzelnen Beziehungen zwischen Beiden gleichsam nur zur Erscheinung kommt. Dieses Verhältniß zwischen Object und Subject besteht nun darin, daß Beide einer einzigen, großen Entwickelungsreihe als Theile, Glieder oder Momente angehören, so zwar, daß das Eine eine höhere, das Andere eine niedere Stufe in dieser unendlichen Reihe einnimmt. Dieses Grundverhältniß, von welchem die organische Beziehung zwischen Subject und Object nur ein besonderer Ausdruck ist, ist nichts Anderes, als das allgemeine Gesetz der Stetigkeit, welches das ganze All, die Natur wie die Menschenwelt, beherrscht. Nach diesem Gesetze, besteht zwischen je zwei Wesen allemal ein solches Verhältniß, daß das eine auf gewisse Weise in dem andern enthalten ist,

und zwar das einfachere in dem zusammengesetzteren, das unvollkommnere in dem vollkommneren. So z. B. enthalten die festen Körper in sich die einfachen Elemente; so lassen sich, durch einen chemischen Proceß, die Mineralien in gewisse Grundstoffe auflösen; so findet sich das Leben und die freie Bewegung, welche das Wesen des thierischen Daseins ausmachen, in der höheren Sphäre des Menschlichen wieder, aber untergeordnet der Herrschaft eines neuen Prinzips, der Vernunft u. s. w. Kurz, wir bemerken überall, daß ein jedes Wesen eine Menge anderer Wesen in sich enthält, und daß die Mannigfaltigkeit dieser Elemente um so größer ist, je höher die Stufe, welche das Ganze in der allgemeinen Entwickelung einnimmt. Der Mensch, welcher unbestritten als das vollkommenste aller Naturwesen betrachtet werden kann, muß nothwendig alle Wesen, oder wenigstens die Grundelemente aller Wesen, in sich enthalten und darstellen; in ihm muß sich die ganze Natur gleichsam wiederholen. Von dieser Voraussetzung ausgehend, finden wir leicht eine befriedigende Erklärung für das Verhältniß zwischen Object und Subject. Der Mensch, sagten wir, vereinigt in sich die sämmtlichen niederen Bildungen der Natur und beherrscht sie durch sein eigenes bildendes Prinzip. Dieselben Stoffe, welche in der Pflanze diese bestimmte Erscheinungsform angenommen haben, finden sich in dem Menschen auf eine andere, vollkommnere Weise entwickelt. Der Mensch ist nicht Pflanze, aber er ist mit der Pflanze verwandt, d. h. der Mensch, in seiner Totalität, in der vollen Entwickelung seiner Kräfte betrachtet, ist weit erhaben über dieser Form des blos vegetativen Lebens, die wir Pflanze nennen, allein das Wesen des Menschen und das der Pflanze sind gleichwohl nicht zwei gänzlich verschiedene Substanzen, oder, um uns eines mathematischen Ausdrucks zu bedienen, sie sind nicht incommensurabel, sondern ihr

Unterschied ist ein bloßer Gradunterschied, das Pflanzenwesen ist, um noch einmal in der Sprache der Naturwissenschaft zu reden, die Basis des Menschenwesens. Man kann also sagen, der menschliche Organismus enthalte eben so viele verschiedene Basen oder Grundstoffe, als es verschiedene Wesen in der Natur giebt; alle diese Stoffe sind unter sich verbunden, sind gestaltet, entwickelt, belebt durch jene wunderbare Kraft, die wir Seele, Geist, Vernunft, Lebensprinzip nennen und die den spezifischen Charakter des Menschen bildet. Dieselbe Kraft und Thätigkeit erhält nun auch den menschlichen Organismus, indem sie diejenigen Theile desselben, welche ihm verloren gehen, durch neue Elemente ersetzt, die sie andern Wesen entzieht. Der Mensch athmet die Luft ein und eignet sich daraus diejenigen Theile an, welche geeignet sind, seine Lebenskraft zu nähren; der Mensch verzehrt das Fleisch der Thiere und den Saft der Pflanzen, und sein Bildungstrieb verwandelt Beides in Fleisch und Saft seines eigenen Körpers. In diesen Fällen ist der Mensch thätig; er entwickelt seine Kraft, er erweitert den Kreis seines Daseins, er schreitet vorwärts. Allein in andern Fällen ist der Mensch auch in gewisser Hinsicht leidend, dann nämlich, wenn die einfachen Stoffe, die, wie wir gezeigt, die Elemente des menschlichen Organismus bilden, sich gegen sein Lebensprinzip empören und Gewalt über ihn zu erlangen suchen. So z. B. leiden wir, wenn unser Blut in Aufruhr geräth und uns verhindert, mit vollkommener Freiheit zu denken, zu handeln, uns zu bewegen; unsre Thätigkeit ist gestört, wir handeln nicht nach einem freien Entschluß unsres Willens, sondern unter dem Einfluß einer fremden Macht; wir zittern, unsre Glieder werden krampfhaft bewegt u. s. w.

Dasselbe findet bei allen unseren Empfindungen statt, ebensowohl bei den schwächsten, als bei den stärksten. Diese

Rückwirkung der einfachen Elemente auf den menschlichen Organismus ist nun aber allemal die Folge der Einwirkung eines äußeren Gegenstandes; die Art, wie dieser Gegenstand auf die einfachen Elemente in unserm Organismus wirkt, ist die, daß der Gegenstand, der sich in einem Zustande der Gleichartigkeit oder Verwandtschaft mit einem solchen Elemente befindet, eine gewisse Anziehung auf dasselbe ausübt und auf diese Weise seine eigenen Bewegungen und Veränderungen auf den menschlichen Körper überträgt. Betrachten wir z. B. die Empfindung der Hitze. Diese Empfindung ist eine Veränderung des Normalzustandes unsres Körpers; sie bringt mit sich eine Abspannung unsrer gewöhnlichen Thätigkeit, einen gewissen Grad von Leiden; wir fühlen, daß Etwas, was nicht wir selbst sind, auf uns wirkt. Dieser äußere Gegenstand kann z. B. brennendes Holz sein; das Holz enthält Brennstoff, Phlogistikon, und dieser Brennstoff ist eben in voller Reaction gegen das Holz begriffen, er verzehrt oder löst es auf. Nun befindet sich aber auch solcher Brennstoff im menschlichen Körper; dieser wird, durch die Berührung mit dem Brennstoff in dem Holze, in Bewegung gesetzt; die Veränderung an dem Holze wiederholt sich in ähnlicher Weise auch an unsrem Körper, wir werden ebenfalls gebrannt. Dies also ist das Wesen der Eindrücke, welche die Objecte auf das Subject machen, oder, mit andern Worten, der Empfindungen des Subjects. Wie man sieht, ist die allgemeine Grundbedingung derselben die materielle Gleichartigkeit des Subjects und der Objecte. Es ist ein alter Spruch des Anaxagoras, nur Gleiches wirke auf Gleiches und nur Gleiches werde durch Gleiches erkannt. So alt dieser Spruch ist, so enthält er dennoch eine tiefe Wahrheit und führt uns, in seiner weitern Entwickelung, auf einen umfassenden philosophischen Standpunkt. Eine solche Entwickelung

der angegebenen Idee haben wir in dem Vorhergehenden zu leisten versucht und wir wollen jetzt die Resultate unsrer Betrachtungen in folgenden Hauptsätzen nochmals zusammenfassen.

Erstens, haben wir gesehen, daß zur Erklärung der Thatsache der Empfindung, als einer Einwirkung des Objects auf das Subject, es nöthig ist, eine ursprüngliche und wesentliche Beziehung zwischen Beiden anzunehmen.

Zweitens, haben wir, bei der Untersuchung dieses Verhältnisses, uns zu überzeugen geglaubt, daß die Materie der Objecte und des Subjects dieselbe sei, und daß ihr Unterschied nur in dem Mehr und Minder von Vollkommenheit bestehe, womit ein jedes derselben diese Materie entwickelt.

Drittens, haben wir, gestützt auf dies Gesetz der Gleichartigkeit, eine Erklärung der Wechselwirkung zwischen Subject und Object zu geben versucht. Wir haben gefunden, daß das eine Mal das Subject eine solche Wirkung äußert, indem es das Object ergreift, umgestaltet und zu einem Elemente seines eigenen Wesens verarbeitet, daß ein andres Mal das Object auf das Subject zurückwirkt und dasselbe in denselben Zustand oder auf denselben niederen Grad der Entwickelung zu versetzen sucht, auf welchem es selbst sich befindet.

Viertens endlich, sind wir durch alles Dies zu einer vollständigen und befriedigenden Erklärung der in Rede stehenden Thatsache gelangt, und zwar zu der Erklärung, daß die Empfindung eine Depression oder Herabsetzung des Subjects von seinem Normalzustand in einen niederen Zustand sei, und daß die Art und der Grad dieser Herabsetzung uns die Art und den Grad der dieselbe bewirkenden Kraft, d. h. des Eindruckes eines äußeren Gegenstandes auf uns, anzeige.

Mit Hülfe dieser Theorie, glauben wir nun im Stande zu sein, die psychologischen Ideen Kants zu vervollständigen und zu verbessern. Kant sagt, die Empfindung sei die Einwirkung eines äußeren Gegenstandes auf uns; wir wissen jetzt, welches die Natur eines solchen Eindruckes sei und auf welche Weise das Object eine Wirkung auf das Subject äußere. Nach der Kantschen Ansicht, ist die Seele, im Moment der Empfindung, in einem Zustande völligen Leidens oder bloßer Empfänglichkeit. Dieser Ausdruck scheint uns nicht ganz genau, und wir würden vorziehen, zu sagen, die Seele sei während der Empfindung im Zustande eines partiellen Leidens. Nach unsrer Theorie nämlich, nimmt das Subject die Empfindungen nicht wie eine Waare in sich auf, welche ihm von außen zugeführt wird, sondern die Empfindungen entstehen in dem Bewußtsein selbst, durch den bloßen Eindruck oder Anstoß des Objects auf das Subject. Die Sensualisten hatten allerdings die Behauptung aufgestellt, die Seele empfange die Bilder der äußern Gegenstände, wie ein Spiegel oder wie eine leere Tafel, auf welche man jeden beliebigen Inhalt befestigen könne. Dies war ungefähr die Idee Epikurs, welcher annahm, die Gegenstände strömten gewisse feine körperliche Theilchen aus, diese drängen in die menschliche Seele ein und bildeten dort die Vorstellungen von den Objecten. Kant hat die Theorie der Sensualisten schlechthin aufgenommen, ohne sie weiter zu entwickeln oder zu verbessern; er spricht von einer Materie der Empfindungen, als käme diese Materie uns als solche fertig von außen zu und als hätte unsere Seele dieser Materie nur eine, gleichfalls bereitliegende, Form hinzuzufügen. Allein, wie wir eben gesehen haben, ist weder das Object bloße Materie, noch das Subject bloße Form; es besteht überhaupt zwischen Beiden keine Verschiedenheit des Stoffes oder der Grundelemente,

sondern blos ein Gradunterschied. Derselbe Stoff, aus welchem das Object gebildet ist, findet sich auch in dem Subject vor, und der Eindruck des Objects auf das Subject hat daher nicht den Erfolg, dem Subject ein neues Element zuzuführen, sondern er bewirkt blos, daß aus der Gesammtheit des Bewußtseins oder der Substanz des Subjects sich ein Element ablöst oder freimacht, welches daselbst, immitten einer Menge anderer Elemente, gebunden war.

Bis hierher haben wir es mit den Ansichten Kants über die Empfindung im Allgemeinen zu thun gehabt; allein es handelt sich nun auch darum, die einzelnen Resultate dieser psychologischen Thatsache, mit andern Worten, die einzelnen Operationen unsres Bewußtseins, in seiner Beziehung auf das Object, kennen zu lernen. Kant hat diese Operationen des Bewußtseins in verschiedene Klassen getheilt, nach den verschiedenen Vermögen, die er der menschlichen Seele zuschreibt. Die erste Klasse umfaßt die Operationen der Sinnlichkeit, oder, nach dem Ausdrucke Kants, die reinen Formen der Anschauung, die Ideen des Raums und der Zeit. Die zweite enthält die Kategorien des Verstandes oder die allgemeinen Prinzipien. Die dritte gehört der Einbildungskraft an; die Operationen dieser Klasse faßt Kant unter die allgemeine Benennung des Schematismus zusammen. Endlich giebt es auch noch eine vierte Klasse solcher Bewußseinshandlungen, allein diese gehören einer verfälschten oder verkünstelten Richtung unsrer Vernunft an; es sind dies die sogenannten transscendenten Ideen. Unter diese verschiedenen Operationen soll sich also die ganze Thätigkeit des Subjects, in seiner Wechselwirkung mit dem Object, vertheilen; aus diesen verschiedenen Momenten soll sich unsre Erkenntniß von den Objecten zusammen setzen. Hiernach wird also unsre Untersuchung sich hauptsächlich auf drei Punkte erstrecken müssen,

nämlich: 1) auf den Charakter dieser Operationen im Allgemeinen; 2) auf die Eigenthümlichkeiten einer jeden Klasse derselben; endlich 3) auf das Verhältniß dieser verschiedenen Klassen zu einander.

Der gemeinsame Zweck aller unsrer Bewußtseinshandlungen besteht, nach der Ansicht Kants, in der Bestimmung oder Verbindung der einfachen Eindrücke oder Empfindungen. Natürlich tragen die verschiedenen Bewußtseinshandlungen auf verschiedene Weise zu der Erreichung dieses Zweckes bei. Die Sinnlichkeit bestimmt die Empfindungen, indem sie den unendlichen Stoff derselben in die Formen des Raums und der Zeit faßt; der Verstand unterwirft, mit Hülfe der zwölf Kategorien, diesen einförmigen Inhalt der Anschauung einer abermaligen Bestimmung; die Einbildungskraft endlich fügt zwar keine neuen Formen hinzu, aber sie wendet die Formen des Verstandes auf die Materie der sinnlichen Anschauung an und gestaltet dadurch diese Letztere zu einer objectiven Erkenntniß. Wir finden hier Zweierlei zu bemerken. Erstens, wird die Idee der Bestimmung, welche Kant als das gemeinschaftliche Merkmal aller Bewußtseinshandlungen, insofern sich diese auf ein Object beziehen, anzunehmen scheint, in einem andern Sinne von den Verrichtungen der Sinnlichkeit, in einem andern von denen des Verstandes gebraucht; zweitens, kommt dieselbe Idee abermals in einer ganz verschiedenen Bedeutung in Bezug auf die Einbildungskraft vor.

Die Sinnlichkeit, sagt Kant, bestimmt oder gestaltet die Materie der Empfindungen, indem sie dieselbe unter die Ideen des Raumes und der Zeit befaßt, welche die Formen der Receptivität sind. Der Verstand bestimmt ebenfalls die Empfindung, nämlich durch die Kategorien; allein diese sind Formen der Spontaneität. Beide Vermögen sind also wesentlich verschieden; das eine ist receptiv oder passiv, das andere

selbstthätig; dennoch sollen beide die unbestimmte Materie der Empfindungen bestimmen. Wie Kant behauptet, hat die Sinnlichkeit durchaus keine Selbstthätigkeit, sie empfängt blos die Eindrücke von außen; allein, sie empfängt dieselben doch nur nach den Gesetzen ihrer eigenen Natur, d. h. nach den ihr angeborenen Formen der Anschauung. Allein, ist in dieser Operation der Sinnlichkeit nicht schon eine gewisse Selbstthätigkeit enthalten? Setzt nicht die Bestimmung der äußeren Eindrücke, wie sie hier durch die Formen der Anschauung stattfinden soll, eine gewisse Reaction von Seiten der Sinnlichkeit voraus? Wenn wir eine Masse Wasser in einen Raum einlassen, allein nachdem wir zuvor diesen Raum durch verschiedene Scheidewände eingegrenzt und abgetheilt haben, können wir da wohl sagen, wir nehmen das Wasser blos auf, ohne ihm einen thätigen Widerstand entgegenzusetzen? Gewiß nicht. Ganz so aber ist es mit unsrem Bewußtsein. Unsre Sinnlichkeit nimmt auch die äußeren Eindrücke nur unter einer bestimmten Form in sich auf; sie ist folglich auch schon bei dieser, scheinbar receptiven Operation in gewissem Sinne thätig, und ihre Thätigkeit ist von der des Verstandes nur dem Grade nach verschieden, indem nämlich der Verstand bei seinen Verrichtungen einen höhern Grad von Freiheit entwickelt. Nun giebt es aber auch noch eine andere, sehr bemerkenswerthe Verschiedenheit zwischen diesen beiden Arten von Bewußtseinshandlungen und einer dritten, welche Kant der Einbildungskraft zuschreibt. Die Sinnlichkeit und der Verstand enthalten, so scheint es wenigstens, gewisse fertige und bereitliegende Formen; aber erst die Einbildungskraft vertheilt und ordnet in diese Formen die gestaltlose Materie. Hiernach scheint es, als käme der Charakter der Thätigkeit eigentlich nur der Einbildungskraft zu, denn die beiden andern Vermögen verfahren nicht gestaltend, bringen keine neuen Bildungen

hervor, sondern bieten nur die fertigen Formen, die Begriffe von Raum und Zeit und die Kategorien, der Einbildungskraft dar, welche dieselben anwendet. Die Einbildungskraft umfaßt also mit ihren Operationen das Gebiet der Sinnlichkeit und das des Verstandes, und diese beiden letztern Vermögen erscheinen blos als einzelne Aeußerungen jenes Grundvermögens. Kant selbst sagt, der Verstand bilde seine Grundsätze nur mit Hülfe der Einbildungskraft oder des inneren Sinnes. Hier nimmt er also die Einbildungskraft für das eigentlich thätige Vermögen des Verstandes, verwechselt sie aber auch gleichzeitig mit einer Operation der Sinnlichkeit, denn der innere Sinn ist, zufolge einer Erklärung, die Kant an einer andern Stelle giebt, nichts Weiteres, als die Idee der Zeit. Ferner sagt Kant, der Mensch erkenne Alles durch die synthetische Apperception; diese synthetische Apperception ist aber wieder, nach den eigenen Ausdrücken der Kritik, nichts Anderes, als die Einbildungskraft. Nach allen diesen Erklärungen, sollte man meinen, die Einbildungskraft sei das oberste und herrschende Prinzip aller Bewußtseinshandlungen. Andrerseits, finden wir jedoch auch bei Kant die Ansicht festgehalten, daß die Thätigkeit des menschlichen Bewußtseins ihren Abschluß in gewissen festen Formen und allgemeinen Gesetzen des Verstandes finde und daß die Einbildungskraft diesen Gesetzen schlechthin zu gehorchen habe. Um in diese Verwirrung der Kantschen Idee einigermaßen Licht zu bringen, müssen wir untersuchen, welches die Natur, der Werth und die Aufgabe eines jeden dieser Vermögen sei.

Erinnern wir uns zuvörderst, daß der allgemeine Zweck dieser verschiedenen Bewußtseinshandlungen der ist, die Empfindungen zu bestimmen, d. h. ihnen eine Form, eine Einheit zu geben, sie zu einem Ganzen zu verknüpfen. Wir dürfen also wohl annehmen, daß jedes dieser Vermögen unsrer

Seele die Empfindungen auf eine andere Weise bestimmt. Die Sinnlichkeit bestimmt sie durch die Formen des Raums und der Zeit; der Verstand durch die Ideen der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität; die Einbildungskraft endlich durch die Zahl, den Grad, die Zeitfolge u. s. w.

Wir müssen nun vor allen Dingen diese verschiedenen Bestimmungsformen, die Ideen des Raums, der Zeit, der Quantität, der Zahl u. s. w., eine nach der andern, kritisch untersuchen; sodann werden wir zu erörtern haben, welches ihre gegenseitige Beziehung ist, und zuletzt werden wir auf die allgemeine Frage nach dem gemeinsamen Zwecke aller dieser Bestimmungen zurückkommen.

Die beiden ersten Ideen a priori sind die des Raums und der Zeit. Diese Ideen waren von den Sensualisten für bloße Abstractionen erklärt worden. Kant machte daraus Formen a priori der reinen Anschauung. Im Grunde sind diese beiden Ansichten nicht so verschieden, als sie auf den ersten Blick erscheinen. Die Sensualisten sagen, der Mensch bilde sich die Idee des Raums durch die Beobachtung der gegenseitigen Begrenzung der verschiedenen Körper, und ebenso die Idee der Zeit durch die Betrachtung der Aufeinanderfolge verschiedener Thatsachen. Kant dagegen behauptet, daß diese beiden Ideen nicht erst von uns gebildet werden, sondern daß sie sich in uns vor allen Empfindungen befinden; allein er macht ihr Hervortreten gleichfalls von den Empfindungen abhängig; er betrachtet sie nicht als Universalien, wie es die Idealisten gethan hatten, sondern er beschränkt ihren Gebrauch auf die Erkenntniß von Erscheinungen. Während also die Sensualisten sich die Sache so vorstellen, als ob die Anschauung einer Mehrheit von Gegenständen unser Bewußtsein unmittelbar nöthige, diese Gegenstände unter der Form

ein Nichts; und ein absolut ausgedehnter Körper wäre ein völlig Leeres, also ebenfalls Nichts. Nun bestimmen oder messen wir die Dichtigkeit oder die Ausdehnung eines Körpers jederzeit nach der Dichtigkeit oder Ausdehnung eines andern Körpers. So dient uns, in dem obigen Beispiele, ein fester Körper als Maß für die Ausdehnung einer Flüssigkeit; wir können dem Wasser oder der Luft nicht anders einen bestimmten Raum anweisen, als wenn wir sie in feste Körpergrenzen fassen. Dasselbe Quantum Luft, welches, im Zustande der Zusammenpressung, ein bestimmtes Gefäß füllt, füllt durch seine Ausdehnung auch ein anderes, größeres Gefäß. Wir messen also hier die Ausdehnung der Luft, indem wir jene beiden Gefäße mit einander vergleichen. Oder, wir nehmen zwei Stücken Thon; wir verdichten das eine derselben bis zu dem Grade, daß es ein fester Körper wird; wir lassen das andere in seinem weichen und halbflüssigen Zustande. Die dichtere Masse dient uns sodann als Maß für die minder dichte; wir sagen, die letztere nehme einen drei oder viermal größern Raum ein als die erstere. Um diese Operationen zu vereinfachen, wählen wir gewöhnlich einen bestimmten Grad von Ausdehnung als Normalmaß. Solche Normalmaße sind z. B. der Zoll, die Elle, der Fuß u. s. w. Nun bilden wir uns aber auch die Idee einer unendlichen oder absoluten Ausdehnung, gleichsam als der gemeinschaftlichen Basis aller ausgedehnten Körper. Diese Idee oder, richtiger gesagt, diese Abstraction ist nun Das, was wir gewöhnlich den Raum oder auch wohl den leeren Raum, den unendlichen Raum nennen. Allein diese Abstraction ist eine bloße Einbildung der Metaphysiker, denn, wie wir eben gesehen haben, giebt es kein absolut ausgedehntes oder einfaches Element, sondern blos verschiedene Grade und verschiedene Verhältnisse der Ausdehnung und der Zusammenziehung. Die Idee des Rau-

mes ist also kein selbstständiger oder absoluter, sondern nur ein Verhältnißbegriff. Es giebt keinen Raum an sich, sondern, Das, was wir Raum nennen, ist nur die Beziehung eines Dinges auf das andere, mit Hinsicht auf ihre Ausdehnung oder Dichtigkeit. Man kann also gewissermaßen sagen, ein Ding diene dem andern zum Raume, d. h. zur Basis, auf welcher oder in welcher dasselbe sich entwickelt und besteht. So dient die Erde den Mineralien, den Pflanzen und den Thieren zur Basis; so wiederum der Erde das Wasser, dem Wasser die Luft, und so ins Unendliche fort: Wir sagen, Die Thiere leben auf der Erde; die Erde ist von Wasser und Luft umgeben; und so dient uns, in allen diesen Beispielen, das ausgedehntere Element zur Bestimmung der Raumverhältnisse des dichteren. Dies also ist der einzige erfahrungsmäßige Gebrauch der Idee des Raumes. Wenn z. B. in den Naturwissenschaften von dem Raume oder wohl auch von dem leeren Raume die Rede ist, so versteht man unter diesen Ausdrücken allemal nur den nächsten oder relativen Raum eines Körpers, die Ausdehnung eines Elements im Verhältniß zu einem andern; niemals aber verbindet der Naturforscher mit diesen Bezeichnungen die metaphysische Idee eines absoluten Raums oder einer absoluten Ausdehnung. Der Physiker spricht von einer Bewegung im leeren Raume, und meint damit die gänzliche Abwesenheit oder die größte Verdünnung der atmosphärischen Luft; aber er behauptet durchaus nicht, daß dieser Raum nun absolut leer sei, daß er gar keine Elementartheile mehr enthalte. Der Geometer sagt, der Punkt nehme keinen Raum ein, aber auch dies ist nur eine künstliche Abstraction unsres Denkens, denn der Punkt, welchen der Mathematiker zeichnet, hat immer noch eine gewisse Ausdehnung. Was also an der Idee des Raums wahrhaft allgemein und, wenn man so will, a priori ist, das ist blos die Idee oder

nennung der Zeit beigelegt. Betrachten wir genau die Vorstellung, welche wir uns von der Zeit an sich machen, d. h. von der Zeit ohne allen empirischen Inhalt, so finden wir zunächst, daß wir gewöhnlich diese Idee noch auf etwas Empirisches anwenden, nämlich, auf die regelmäßige Bewegung der Erde und der andern Planeten um die Sonne. Wenn wir z. B. von der unendlichen Zeit oder Ewigkeit sprechen, so denken wir uns eine lange Reihe von Tagen oder Jahren ohne alles Geschehen und ohne alle Veränderung. Wir verstehen also hier unter der leeren Zeit nicht die gänzliche Abwesenheit einer jeden bestimmten Bewegung, sondern nur die Abwesenheit der Bewegung einer höheren Ordnung, z. B. der menschlichen Handlungen. Bisweilen nun geben wir allerdings dieser Idee eine noch weitere Ausdehnung; wir abstrahiren auch von der Bewegung und dem Vorhandensein selbst der einfachsten Naturwesen, der Erde, der Planeten u. s. w. und so kommen wir dann auf die Idee einer völlig leeren Ewigkeit, entweder vor der Schöpfung der Welt oder nach ihrer Zerstörung. Allein selbst dann sind wir nicht im Stande, uns diese Ewigkeit ohne jede Bewegung oder Aufeinanderfolge von Momenten vorzustellen, sondern stets müssen wir dabei an eine Verschiedenheit von Momenten, an einen Fortschritt, an eine Bewegung denken, mag diese auch so einförmig, so langsam und ununterscheidbar sein, als sie wolle. Es ist eine sehr gewöhnliche Vorstellung, sich die Ewigkeit unter dem Bilde Saturns zu denken, welcher eine Sanduhr hält und die Sandkörner zählt, welche, eines nach dem andern, darin herabfallen, während rings um ihn her tiefes Todesschweigen herrscht. Dieses Bild zeigt uns, daß wir uns die Idee der absoluten oder leeren Zeit nicht anders vorstellig machen können, als dadurch, daß wir eine empirische Thatsache zu Hülfe nehmen. Die Bewegung der Sand-

körner in der Sanduhr ist eine bestimmte, empirische und materielle Bewegung. Diese Bewegung ist allerdings unter allen empirischen eine der einfachsten und dient uns ebendeshalb als Zeitmaß für andere, zusammengesetztere Bewegungen. Allein eine absolut einfache Bewegung ist es dennoch nicht, denn wir können sie ebenfalls durch andere, noch einfachere Bewegungen messen, und wenn wir uns daher die Zeit, als etwas an sich oder außerhalb aller Erfahrung Stehendes, unter jenem Bilde vorstellen, so zeigt dies nur, daß die Idee der Zeit selbst oder der Ewigkeit nichts Anderes ist, als eine künstliche und willkührliche Abstraction. Etwas Aehnliches findet statt, wenn wir uns die Zeit unter dem Bilde einer Linie denken. Die Linie oder vielmehr das Ziehen der Linie ist ebenfalls eine empirische Bewegung, und wenn wir auf uns selbst aufmerksam sind, so werden wir finden, daß wir diese Bewegung allemal mit dem Merkmale einer bestimmten Schnelligkeit vorstellen, daß wir also dieselbe in Gedanken mit andern Bewegungen vergleichen, welche schneller oder mannigfaltiger sind, als diese. Wenn dagegen Kant von einer Aufeinanderfolge der Thatsachen in der Zeit spricht, so erklärt sich uns dies sehr leicht durch die von uns angegebene Idee. Um die Aufeinanderfolge zweier Thatsachen zu beobachten und zu bestimmen, bedarf es noch einer dritten Thatsache, welche in einer gleichmäßig sich wiederholenden Bewegung vor sich geht. Wir sagen, der Frühling folge auf den Winter, weil, trotz dieser theilweisen Veränderung der Natur, doch ein anderer Theil derselben Natur unverändert bleibt oder vielmehr seine Veränderung und Bewegung gleichförmig wiederholt. Kant wendet die Idee der Zeit vorzugsweise in dieser Beziehung an, giebt ihr aber hierbei eine ausgedehntere Bedeutung, als dies gewöhnlich geschieht; indem er nämlich die Zeit als die allgemeine Form des innern Sin-

nes betrachtet, bezieht er dieselbe nicht blos auf die Verrichtungen der Sinnlichkeit, sondern auch auf die Verrichtungen der Einbildungskraft und des Verstandes. Die Verrichtungen dieses inneren Sinnes oder der Einbildungskraft kommen nun allerdings, wie Kant sehr richtig bemerkt, in allen Handlungen unsres Bewußtseins vor, d. h. alle unsre Bewußtseinshandlungen haben den Zweck, eine Vorstellung mit der andern zu vergleichen, eine durch die andere zu messen und zu bestimmen. Die Idee des Raums, die Idee der Quantität, die der Qualität u. s. w. sind insgesammt blos bestimmte Formen dieses allgemeinen Verhältnisses, oder bestimmte Vergleichungspunkte für die äußeren Gegenstände. Wenn wir ein Object in Bezug auf seine Ausdehnung messen, so ist dies allerdings eine Vorstellung des äußeren Sinnes, welcher die Ausdehnung des Objects als eine vollendete Thatsache, als einen vorhandenen Zustand desselben auffaßt. Allein dieselbe Thatsache kann auch Gegenstand unsres inneren Sinnes werden, wenn wir nämlich das Object im Momente des Ausgedehntwerdens, also die Ausdehnung selbst als etwas erst Werdendes, nach der Aufeinanderfolge ihrer Momente, betrachten. Wir können z. B. beobachten, wie die erhitzte Luft in dem Ballon sich ausdehnt; wir können sagen, die Ausdehnung der Luft finde statt mit einer Schnelligkeit von einem Zoll in der Minute.

Wie Zeit und Raum, so sind auch die Begriffe der Quantität und Qualität Verhältnißbegriffe, d. h. sie werden angewendet, um ein zusammengesetzteres oder entwickelteres Object durch ein einfacheres zu messen und zu bestimmen. Das Wesen der Quantität oder der Zahl besteht darin, daß wir irgend ein Object als Einheit nehmen, d. h. als Maß für die übrigen Objecte; daß wir sodann diese Einheit regelmäßig wiederholen und endlich aus dieser regelmäßigen

Wiederholung mehrerer Einheiten eine neue Einheit oder Zahl bilden. So entsteht z. B. die Zahl 5, indem wir an die Stelle mehrerer einfacher Acte unsrer Einbildungskraft einen zusammengesetzteren, als deren Totalität, setzen. Jede solche Totalität wird die Basis einer neuen Totalität; so z. B. giebt eine fünfmalige Wiederholung der Zahl 5 die Zahl 25, welches eben so viel ist, als hätten wir fünf und zwanzig Mal die erste Einheit wiederholt. Eben so messen wir eine Größe durch ein körperliches Maß. Ein Haus z. B. erscheint uns in der gewöhnlichen Wahrnehmung als eine Einheit; wollen wir jedoch seine Größe messen, so müssen wir gewissermaßen das Haus erst aus einer einfacheren Einheit zusammensetzen; wir müssen z. B. einen Fuß oder eine Elle an dasselbe anlegen und damit so lange fortfahren, bis wir an das Ende gekommen sind.

Um die Qualität eines Objects zu bestimmen, bedürfen wir ebenfalls eines andern Objects, dessen Qualität uns schon bekannt ist. Wir empfinden unmittelbar die Wärme eines geheizten Zimmers; allein, um den Grad dieser Wärme zu bestimmen, müssen wir von einem niederen Grade zu diesem gegenwärtigen aufsteigen und so diesen letzteren durch jenen ersteren messen. Dies thun wir z. B. bei der Anwendung des Thermometers, wo auch ein bestimmter Grad oder eine bestimmte Einheit allen übrigen empirischen Empfindungen von Wärme zu Grunde gelegt wird. Aehnlich ist es auch mit andern Eigenschaften der Dinge. Um den Grad der Entwickelung eines Menschen uns vorzustellen, fragen wir vor allen Dingen nach seinem Alter, d. h. wir gehen in Gedanken zurück bis zu demjenigen Punkte, wo diese Entwickelung noch in ihrem ersten Stadium oder = 1 war, und von da wieder, durch eine Reihe einzelner Entwickelungsmomente bis zu dem gegenwärtigen Entwickelungsgrade vorwärts.

Indem wir also z. B. sagen: Der Mensch ist dreißig Jahre alt, fassen wir seinen gegenwärtigen Zustand als das Resultat einer dreißigmaligen Wiederholung einer niederen Entwickelungseinheit auf.

Dies ist im Allgemeinen das Wesen und der Zweck aller Verrichtungen unsrer Einbildungskraft, in Bezug auf die Quantität und überhaupt auf die einfachsten Verhältnisse der Objecte. Die Bestimmung aller dieser Verrichtungen ist, die Gegenstände in ihre einfachen Elemente zu zerlegen und daraus wieder zusammenzusetzen; es sind also wirkliche synthetische Verrichtungen. Allein wir müssen sogleich hinzufügen, daß dieselben auch rein formell oder quantitativ sind. Wir wollen uns hierüber sogleich deutlicher erklären. Wir haben oben gesehen, daß die Existenz und die Thätigkeit eines jeden Wesens in einer stetigen Entwickelung besteht. Diese Entwickelung geht unmittelbar aus seinem Bildungstriebe oder seiner Selbstthätigkeit hervor. Das Selbstbewußtsein eines Wesens besteht nicht in einer innern Vorstellung oder Idee, wodurch es sein eignes Dasein gewissermaßen präformirte oder construirte, sondern in einer unmittelbaren Entwickelung desselben. Der einzige unmittelbare Act unserer Thätigkeit ist eben die That, die äußere, auf einen bestimmten Gegenstand gerichtete Handlung; Vorstellung und Reflexion sind blos mittelbare Acte; sie sind keine productive, sondern nur reproductive Verrichtungen unsres Bewußtseins. Die productive Thätigkeit unsres Wesens besteht darin, daß wir, vermöge der unmittelbaren, stetigen und organischen Wirksamkeit unseres Bildungstriebes, die einfachen Elemente zu einem belebten und beseelten Ganzen gestalten. Die reproductiven Verrichtungen der Reflexion dagegen haben den Zweck, jene unmittelbare, organische Verbindung und Entwickelung der einfachen Theile durch eine mechanische oder

äußerliche Zusammensetzung annäherungsweise zu wiederholen. So z. B. zerlegt unsre Reflexion den menschlichen Körper, der in sich ein organisches Ganzes ist, in gewisse einzelne Theile, die uns, als solche, äußerlich erscheinen, z. B. Kopf, Leib, Arme, Füße u. s. w., und setzt ihn sodann aus diesen wieder zusammen, freilich auf ganz äußerliche, formelle oder quantitative Weise, indem sie nämlich jene Theile nur neben einander zu stellen vermag, wie wir etwa die einzelnen Einheiten beim Zählen zusammenstellen, ohne jedoch im Stande zu sein, das organische Band, welches sie innerlich zusammenhält und belebt, zu reproduciren. Dieses Verfahren, wodurch wir Dasjenige, was in der Wirklichkeit ein organisches Ganzes, der unmittelbare Ausdruck einer lebendigen Thätigkeit ist, zu einem blos Formellen, Aeußerlichen oder Quantitativen machen, nennen wir Abstraction. Nun giebt es aber zwei verschiedene Arten von Abstraction, eine gesetzliche und eine ungesetzliche. Die erstere Art findet sich in den Vorstellungen der Mathematik und aller sogenannten exacten Wissenschaften; die zweite gehört der Metaphysik an. Die Mathematik und die Naturwissenschaften abstrahiren ausdrücklich von der Erkenntniß des individuellen Lebens, der bestimmten Daseins- oder Handlungsweise eines Dinges, und ziehen nur dessen formale Beschaffenheit, d. h. sein äußeres Verhältniß zu andern Dingen, in Betracht. Die Physik z. B. betrachtet den menschlichen Körper in Beziehung auf seine Form oder Ausdehnung, ohne auf das organische Leben in diesem Körper Rücksicht zu nehmen; sie mißt die Wärme des menschlichen Körpers durch die Ausdehnung des Quecksilbers im Thermometer, ohne sich anzumaßen, die eigentliche Natur dieser Wärme darzustellen; sie berechnet auf ähnliche Weise die Schwere der Körper, ohne auch in ihr inneres Wesen einzudringen. Selbst die höheren Theile der

Naturwissenschaft, welche das Organische zu ihrem Gegenstande haben, müssen sich doch bescheiden, nicht das eigentliche Wesen, die lebendige Kraft und Bewegung des Organismus, sondern blos die äußern Erscheinungen oder Wirkungen zu erkennen, in denen jenes innere Leben sich abspiegelt. Wir streben überall nach einer exacten Erkenntniß der Dinge, darum suchen wir dieselben zu zählen, zu messen und zu wägen. Allein eben diese Exactheit, diese Schärfe und Sicherheit der mathematischen Operationen ist die Folge einer Beschränkung, welche die mathematischen Wissenschaften sich selbst auferlegen und welche darin besteht, daß sie auf die Erkenntniß des eigentlichen Wesens der Dinge, d. h. ihrer inneren, organischen Bildung, verzichten, und sich mit der Anschauung und Berechnung ihrer äußeren Verhältnisse, ihrer formellen oder quantitativen Beziehungen begnügen. Die Mathematik und die Naturwissenschaften gewähren uns also allerdings keine vollständige oder adäquate Erkenntniß von den Dingen, sondern blos eine annähernde, gleichsam eine Erkenntniß aus zweiter Hand. Allein diese Beschränkung ist kein Mangel der mathematischen Methode, sondern nur die natürliche Folge davon, daß überhaupt unser Denken nur ein Reproduciren, kein wirkliches Produciren, ein vermittelter, kein unmittelbarer Act unsrer Thätigkeit und unsres Bewußtseins ist.

Die Metaphysik nun aber will durchaus ein vollständiges Wissen von dem Wesen der Dinge selbst und nicht blos eine Erkenntniß ihrer äußeren Formen und Verhältnisse haben. Um ein solches Wissen zu erreichen, bedient sie sich ebenfalls der allgemeinen oder einfachen Ideen, welche überhaupt das einzige Instrument unsres Denkens sind. Sie ahmt sogar, in ihren synthetischen Sätzen, die mathematische Methode nach; allein, was ihr Verfahren von dem der Mathematik

scheidet, ist dies, daß sie sich das Ansehen giebt, als vermöchte sie auf diesem Wege in das Innere der Dinge zu dringen und deren lebendige Entwickelung unmittelbar wahrzunehmen. Diese Anmaßung der Metaphysik ist schuld an ihrem transscendenten Charakter. Weil sie nämlich nicht im Stande ist, mit den formalen und quantitativen Ideen das bestimmte, individuelle Sein der empirischen Objecte zu erfassen, muß sie ebenfalls von diesem individuellen Sein derselben abstrahiren; aber sie thut dies nicht, wie die Mathematik, unter ausdrücklicher Verzichtleistung auf eine vollständige Erkenntniß der Dinge, sondern im Gegentheil erklärt sie die allgemeinen Elemente, welche allein sie an den Dingen aufzufassen vermag, für deren wahres Sein, während doch die Erfahrung uns lehrt, daß diese Elemente nur die Basis der bestimmten Existenzen, nicht aber deren eigentliches Wesen sind. Daher schreibt die Metaphysik den allgemeinen oder einfachen Elementen ein selbstständiges Dasein und eine schöpferische Kraft zu; daher betrachtet sie den Raum, die Zeit, die Einheit u. s. w. als besondere, selbstständige Wesen, welche nicht allein die Materie aller einzelnen Dinge, sondern auch deren Lebens- und Bildungsprinzip enthalten sollen; darum erklärt sie eben diese Einzeldinge für bloße Erscheinungen einer allgemeinen Kraft oder eines allgemeinen Wesens, indem sie Das, was die empirischen Wissenschaften als ein relativ Einfaches, als das quantitative Maß des Zusammengesetzten betrachten, zu einem absolut Einfachen und zum Wesens- oder Daseinsprinzip aller Dinge erhebt. Der Scharfblick Kants durchschaute sehr wohl die Nichtigkeit dieser Anmaßungen der Metaphysik; seine Kritik löste die transscendenten Abstractionen derselben in einfache quantitative Ideen auf und setzte an die Stelle ontologischer Constructionen, bloße formale oder mathematische Synthesen. Kant reinigte die Be-

griffe: Raum, Zeit, Quantität, Qualität, von den logischen Verkünstelungen der Idealisten; er gab dieselben den exacten Wissenschaften zurück, deren Aufsicht sie niemals hätten entzogen werden sollen, und stellte so das richtige empirische und analytische Verfahren wieder her, an der Stelle der metaphysischen Träumereien, welche vor ihm in der deutschen Philosophie herrschten. Wenigstens hatte er die Absicht, dies Alles zu thun, denn freilich dürfen wir, bei aller Anerkennung der Verdienste Kants um eine Reform der deutschen Philosophie, uns nicht verhehlen, daß seine, auf eine solche Reform abzweckenden Ideen noch mit bedeutenden Fehlern behaftet waren. Als solche Fehler erscheinen uns hauptsächlich folgende:

Erstens: Kant hat nicht deutlich genug den wesentlichen Unterschied entwickelt, welcher zwischen der metaphysischen Bedeutung der Begriffe: Raum, Zeit, Quantität u. s. w. und ihrem mathematischen Gebrauche stattfindet. Besonders in Bezug auf die zwei erstern Ideen hat er sich einer sehr unkritischen Verwechselung des metaphysischen und des mathematischen oder empirischen Gesichtspunktes schuldig gemacht. Daher kommt es auch, daß er zwischen den Begriffen des Raums und der Zeit, und denen der Quantität und der Qualität, eine Trennung festsetzt, welche eines hinreichenden Grundes ermangelt.

Zweitens: Kant hat versäumt, die inneren und wesentlichen Beziehungen zwischen diesen verschiedenen Bewußtseinshandlungen anzugeben. Nach unserer Ansicht, mußte Kant zuvörderst die erste oder Grundhandlung unsres Bewußtseins bestimmen, und sodann nachweisen, wie diese Grundhandlung, in ihrer Anwendung auf die verschiedenen Arten von Gegenständen, immer verwickelter wird, ohne doch jemals ihren formalen und quantitativen Charakter zu verlieren. Er

konnte z. B. bei der allgemeinsten Verrichtung des Zählens anfangen; dann konnte er übergehen zu der geometrischen Construction; dann zu den verschiedenen Auffassungsweisen, welche in der Physik, in Bezug auf die Geschwindigkeit der Bewegung, auf die Schwere und Dichtigkeit der Körper u. s. w. vorkommen; ferner etwa auf die Berechnung geschichtlicher Thatsachen u. s. w. Auf diese Weise würde er, anstatt der vier Anschauungs- oder Denkformen, welche er hier aufstellt, eine beträchtliche Anzahl solcher mathematischen Kategorien oder Operationen entdeckt und eine Menge metaphysischer Vorurtheile zerstört haben, welche damals noch einen hemmenden Einfluß auf die freie Entwickelung der Erfahrungswissenschaften äußerten.

Drittens: Kant hat nicht hinlänglich Zweck und Werth der mathematischen Erkenntnisse bestimmt; er hat nicht erklärt, welches ihr Verhältniß zu den übrigen Verrichtungen unsres Bewußtseins ist; er hat keine feste Regeln aufgestellt, wonach unsre Einbildungskraft sich bald der einen und bald der anderen jener Formen zu bedienen hätte. Alles, was er in dieser Hinsicht gethan hat, beschränkt sich auf die Unterscheidung der mathematischen von den dynamischen Kategorien und auf die Erklärung, daß die mathematischen Kategorien sich blos auf die einfachen Empfindungen von den Gegenständen beziehen, während die dynamischen es mit dem wirklichen Dasein der Objecte zu thun haben. Zu dieser letzteren Klasse von Kategorien wollen wir jetzt übergehen.

Diese dynamischen Kategorien haben nun in der That einen ganz andern Charakter, als die mathematischen. Substanz, Causalität, Wechselwirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, dies Alles sind bei Weitem keine so einfache Ideen, als die Quantität oder die Qualität, dennoch begreift sie Kant ebenfalls unter der allgemeinen Idee

der Synthese oder Bestimmung, und erklärt sie ebenfalls für Aeußerungen des inneren Sinnes oder für Modificationen der Idee der Zeit.

Was zunächst die Idee der Substanz betrifft, so war bekanntlich diese Idee das Grundprinzip des idealistischen Dogmatismus. Die Idealisten behaupteten, man könne, mit Hülfe der angeborenen Ideen, die Substanz der Dinge erkennen; ihnen galt die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen für die blos äußere oder zufällige Form einer einzigen Substanz, und diese Substanz, an sich oder in ihrer wahren Wesenheit betrachtet, sollte etwas rein Uebersinnliches und Absolutes sein. Nach der Ansicht Kants, giebt es keine solche Substanz an sich, wenigstens nicht für unser Erkennen, keine Substanz außerhalb ihrer Aeußerungen und Beziehungen. Zwar sind diese Aeußerungen der Substanz nicht die Substanz selbst, aber gleichwohl sind sie von der Substanz unzertrennlich, ja die Idee der Substanz entsteht in unsrem Bewußtsein erst durch die Anschauung gewisser Beziehungen oder Erscheinungsformen. Wir bemerken einen Wechsel solcher Formen oder Eigenschaften, und sogleich schließen wir, es müsse eine Substanz da sein, an welcher dieser Wechsel vor sich gehe. Dagegen können wir niemals umgekehrt aus der Idee der Substanz deren Eigenschaften oder Aeußerungen ableiten, und ebensowenig dürfen wir von einer Substanz an sich, als einem einfachen und absoluten Wesen, sprechen; kurz, Kant will Nichts von einer allgemeinen oder absoluten Substanz wissen, sondern läßt nur individuelle und relative Substanzen zu. Jede bestimmte Thatsache, jede bestimmte Bewegung, jede bestimmte Eigenschaft erweckt in uns die Idee einer Substanz, aber einer bestimmten Substanz. So haben wir die Idee einer Substanz in dem Menschen, einer andern in dem Baume, noch einer andern in dem Wasser u. s. w.

Diese Erklärung, daß nämlich jede bestimmte Erscheinungsform auch auf eine bestimmte und individuelle Substanz hinweise, ist ein wichtiger Schritt über die Ansichten der Cartesianer hinaus. Allein leider hat Kant diese Erklärung selbst wieder zu nichte gemacht durch die Art und Weise, wie er das Verhältniß zwischen der Substanz eines Dinges und ihren Eigenschaften oder Veränderungen bestimmt. Bei jeder Veränderung, sagt Kant, bleibt ein Theil des Dinges unverändert und identisch, und dieser Theil ist eben die Substanz des Dinges. Allein, entgegnen wir hierauf, wenn die Substanz oder das Wesen eines Dinges (denn unter Substanz verstehen wir allemal Dasjenige, was einem Dinge wesentlich ist, wodurch ein Ding Das ist, was es ist) in seiner Identität oder Unveränderlichkeit besteht, so sind die Veränderungen, welche an dem Dinge vorgehen, nicht eine Entwickelung des Dinges und seines Wesens, sondern wirklich nur etwas ihm Aeußerliches und Zufälliges; und wir können uns die Substanz recht wohl von dieser ihrer äußerlichen Erscheinungsform getrennt denken. Wenn z. B. die Substanz des Menschen bei allem Wechsel seiner Zustände und Verhältnisse wirklich unverändert dieselbe bleibt, wenn also der Mensch, seinem eigentlichen, wahren Wesen nach, im Alter kein andrer ist, als in der Jugend, und eben so die Menschheit jetzt, nach einer geschichtlichen Entwickelung von vielen tausend Jahren, keine andere, als die, welche sie vor diesen Jahrtausenden war, wenn Dem so ist, sagen wir, so ist auch das Wesen, die Substanz des Menschen und der Menschheit nicht an diese Entwickelung, nicht an diesen Fortgang von Stufe zu Stufe, von einem Zustand zum andern, gebunden, sondern sie ist Etwas, was rein durch sich und in sich vollendet besteht und was wir daher von jenen Aeußerlichkeiten nicht nur trennen können, sondern sogar trennen müssen. Allein dies ist noch nicht Alles. Ist die Sub-

stanz eine Dinges unabhängig von der Entwickelung desselben, von dem Grade der Ausbildung, der Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit, welchen das Ding in seinen Aeußerungen bethätigt, ist sie nichts Weitres, als der einfache, wandellose Kern desselben, so ist auch diese scheinbare Mannigfaltigkeit von Substanzen eine bloße Täuschung, so giebt es nur eine einzige, allgemeine und einfache Substanz, und wir sind auf einem andern Wege zu den transscendenten Ideen eines Descartes und eines Spinoza zurückgekehrt; denn, wenn wir von dem Sein der verschiedenen Einzeldinge die Bewegung, die Entwickelung, die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften, Zustände und Verhältnisse hinwegnehmen, so heißt dies nichts Anderes, als sie ihrer Einzelheit oder Individualität selbst berauben und blos Dasjenige an ihnen übrig lassen, was, als ein Einfaches, Gestaltloses, blos Stoffiges oder Elementares, allen einzelnen Bildungen zur gemeinsamen Basis dient. Bekanntlich unterliegt ein Ding um so häufigeren Veränderungen, je entwickelter, je vollkommener, je bestimmter und selbstständiger es ist; daher ist der Mensch in einer steten Bewegung, er bleibt nicht zwei Momente lang derselbe, während die niederen Daseinsstufen, die Erde, das Wasser, die Mineralien, oft längere Zeit keine sichtbaren Veränderungen erleiden. Nach der oben aufgestellten Ansicht Kants, würde nun aber bei der Betrachtung des Menschen nicht jener höhere Grad von Bewegung und Thätigkeit, sondern nur Dasjenige in Rechnung kommen, was dem Menschen mit jenen niederen Daseinsformen gemein ist. Die Substanz des Menschen könnte consequenterweise von der Substanz der Erde, des Wassers u. s. w. nicht unterschieden sein, weil das Wesen Beider schlechthin in der Einfachheit und Identität bestände; und so würden am Ende alle die einzelnen, scheinbar von einander verschiedenen und selbstständigen Substan-

zen in eine einzige Substanz, in ein Absolutes zusammenfließen.

Nach diesen Erwägungen, ist es unmöglich, die von Kant gegebene Erklärung des Begriffs Substanz anzunehmen, weil, nach dieser Erklärung, die Substanz doch immer wieder etwas rein Allgemeines, ein Ding an sich sein würde, ohne irgend eine wesentliche Beziehung zu der Entwickelung und dem individuellen Sein der einzelnen Wesen. Daß Kant selbst eine solche Ansicht von der Substanz nicht aufstellen wollte, geht daraus hervor, daß er das Prinzip der Individualität und der Entwickelung an mehrern Stellen ausdrücklich anerkennt, daß er die Ansicht der Cartesianer verwirft, welche den Begriff Substanz in einem absoluten Sinne gebrauchten, und daß er entschieden darauf dringt, man dürfe die Substanz nicht von ihren Aeußerungen oder Zuständen trennen. Der ganze Fehler der Kantschen Theorie beruht also lediglich auf der falschen Anwendung eines richtigen Grundsatzes, und wir brauchen blos diesen Grundsatz folgerechter zu entwickeln, als es Kant gethan hat, um die wahre Ansicht von der Idee der Substanz zu gewinnen. Die Substanz soll das Wesen der Dinge sein, d. h. Dasjenige, wodurch ein Ding Das ist, was es ist. Nun erkennen wir ein Ding als Das, was es ist, d. h. als dieses bestimmte Ding nur dadurch, daß wir es von andern Dingen unterscheiden; folglich muß das Wesen des Dinges, als eines bestimmten, das Unterscheidende des Dinges, das dem Dinge Eigenthümliche in sich befassen. Das Unterscheidende an den Dingen sind aber nicht ihre einfachen Eigenschaften oder Elemente, denn diese sind vielmehr allen Dingen gemein, sondern die eigenthümliche Art, wie diese Elemente in dem Dinge verknüpft und zur Einheit gestaltet sind. Diese Gestaltung und diese Einheit, oder vielmehr das Prinzip derselben, wird also wohl

Das sein, was wir mit Recht die Substanz des Dinges nennen können. So ist die Substanz der Pflanze das Prinzip der Vegetation oder der Bildungstrieb; die Substanz des Thieres, die Lebenskraft; die Substanz des Menschen endlich, die Freiheit, das Prinzip einer stetigen und unendlichen Entwickelung. Nach dieser Erklärung, hat also jedes Wesen, oder wenigstens jede Klasse von Wesen, ihre besondere und eigenthümliche Substanz, welche uns zugleich als Eintheilungsgrund für die verschiedenen Klassen dient. Allein auch innerhalb des bestimmten Wesens bleibt dessen Substanz nicht immer dieselbe; sie ist nicht gleich von Anfang an als etwas Fertiges und Vollendetes vorhanden, sondern sie entwickelt und erweitert sich erst in und mit dem Dasein des Wesens. Erst dann, wenn der Entwickelungsgang eines Wesens geschlossen ist (wo nämlich überhaupt ein solcher Kreislauf oder eine solche beschränkte Entwickelung stattfindet), erscheint uns die Substanz des Dinges als solche, als Totalität, z. B. bei der Pflanze in der Frucht. Wo dagegen die Entwickelung eine unendliche ist, wie beim Menschen, da bedeutet der Begriff Substanz nichts Weiteres, als eben diesen unendlichen Fortgang der Entwickelung selbst. Niemals können wir einen bestimmten Zustand des Menschen oder eine bestimmte Stufe der Menschheit aufzeigen, welche das wahre Wesen des Menschen in seiner ganzen, vollen Totalität erscheinen ließe; denn dies Wesen besteht eben nur in dem nie endenden Fortgange. Will man eine bildliche Vorstellung für die Idee der Substanz haben, so möge man sich dieselbe als einen Punkt am Ende einer Linie denken, welche stets fortrückt. Durch das Fortrücken der Linie wird der Punkt, welcher vorher der letzte und äußerste war, zu einem rückwärtsliegenden, ein anderer Punkt tritt an seine Stelle und bildet nunmehr das Ende oder die Spitze der Linie, und so ins Unendliche fort. So ent-

wickelt sich auch die Substanz des Menschen. Der erwachsene Mann hat nicht mehr dieselbe Substanz, wie das Kind; das jetzt lebende Geschlecht hat andere Ideen, andere Einrichtungen, eine andere Bildung, kurz, eine andere Substanz, als das Mittelalter. Zwar bezeichnet man das Kind und den Erwachsenen mit demselben Namen: Mensch; zwar sagt man, es sei dasselbe Menschengeschlecht oder dieselbe Menschheit, welche im Mittelalter gelebt habe und welche jetzt lebe. Allein in der That ist diese Bezeichnung ungenau. Der Mensch und die Menschheit sind durch ihre fortschreitende Entwickelung wesentlich verändert; die Jugend und das Alter, die Vergangenheit und die Gegenwart haben Nichts mit einander gemein, ausgenommen den Ausgangspunkt oder Ursprung. Man muß wohl unterscheiden zwischen dem Begriff der Identität oder der absoluten Wesensgleichheit, und dem Begriff der Continuität, d. h. der relativen Gleichheit oder der Gleichartigkeit. Das Menschengeschlecht ist stets dasselbe hinsichtlich seiner Continuität oder Gleichartigkeit, d. h. die spätern Zustände der Menschheit sind nicht von den früheren durch eine absolute Kluft geschieden oder abgebrochen, sondern es findet von diesen zu jenen ein stetiger Uebergang statt. Aber das Menschengeschlecht bleibt nicht stets dasselbe, insofern man hierunter eine Identität oder Unveränderlichkeit versteht, wie das viele Philosophen und Staatsmänner thun; d. h. die Bestimmung, das Wesen, die Substanz der Menschheit ist nicht ein Prinzip des Stillstandes und der Ruhe, sondern ein Prinzip der Bewegung, der Entwickelung und des Fortschritts.

Es ist für eine jede Philosophie von der höchsten Wichtigkeit, eine bestimmte und deutliche Erklärung von dem Begriff Substanz aufzustellen, denn der Begriff der Substanz ist der Stütz- und Zielpunkt für ein philosophisches System,

und die Erklärung dieses Begriffs das Programm der Philosophen. Die Scholastiker und die Cartesianer verstanden unter Substanz etwas absolut Einfaches, Allgemeines und Unendliches; ein Zeichen, daß diese Philosophen, im Widerspruch mit dem Prinzip der Individualität und der Entwickelung, alle einzelne Daseinsformen in einer einzigen, einfachsten und allgemeinsten Form, in Gott oder dem Absoluten, aufgehen ließen, daß sie den Grund alles Lebens in der Welt in dem beharrlichen, wandellosen Sein ihres Centrums, nicht in der Bewegung und Entwickelung ihrer Organe suchten. Die Sensualisten wollten das Gegentheil. Sie erhoben die Realität und die Selbstständigkeit der Einzelwesen zum Prinzip der Philosophie; sie theilten jedem Wesen eine bestimmte, eigenthümliche Art des Daseins und der Bewegung zu. Aber da sie weder das Wesen dieser Individualität, noch das Gesetz dieser eigenthümlichen Bewegung der Dinge recht erkannten, da sie überhaupt keine deutliche Idee von der Natur der Entwickelung hatten, so blieb der Begriff der Substanz für sie ein unlösbares Räthsel, eine leere Erfindung unsres Verstandes. Kant endlich giebt dieser Idee eine Bedeutung, welche uns mehr als irgend etwas Anderes das Prinzip seiner Philosophie enthüllt; jenes Prinzip nämlich der Vermittelung und der Unbestimmtheit, jenes Prinzip, welches zwar auf eine Entwickelung ausgeht, aber dabei immer wieder an einem unbeweglichen Punkte festhält, welches sich für die Individualität erklärt und dennoch nicht von dem alten Absolutismus loskommen kann. Um diesen Zwiespalt und diese Verlegenheit der Philosophen hinsichtlich des Begriffs der Substanz zu erklären, müssen wir die Bemerkung beifügen, daß die Substanz, als Prinzip der Entwickelung, eigentlich überhaupt niemals Gegenstand unsrer Erkenntniß werden kann. So wenig wir, wie schon Zeno von Elea

sagte, die Bewegung sehen können, da wir immer nur die einzelnen Punkte sehen, durch welche die Bewegung hindurch gegangen ist; ebensowenig vermögen wir das Leben, die Thätigkeit, die Entwickelung eines Wesens in ihrer ganzen Unmittelbarkeit zu erkennen, wenn schon wir die einzelnen Formen wahrnehmen, welche durch diese Thätigkeit hervorgebracht sind. Denn, indem wir unsre Aufmerksamkeit auf eine solche Form richten, ist diese Form schon nicht mehr die unmittelbare oder substanzielle Form des Dinges; sie ist schon etwas Vergangenes, sie ist die Basis einer neuen Form oder Substanz geworden; und so bleibt unsre Erkenntniß immer hinter der Bewegung zurück, welche sie durch ihre Begriffe erfassen und festhalten möchte. Nur unsre eigene Substanz vermögen wir unmittelbar — zwar nicht zu erkennen — aber zu bethätigen; wir sind uns unsrer, unsres Wesens und unserer Kraft bewußt, indem wir diese Kraft zu unsrer Entwickelung gebrauchen und unsern gegenwärtigen Zustand in einen neuen, höheren und vollkommneren verwandeln. Also noch einmal, die richtige Bedeutung der Idee: Substanz, schließt den Begriff der Veränderung nicht von sich aus, sondern vielmehr in sich ein; die Substanz ist nicht Dasjenige, an welchem die Veränderungen, gleichsam nur auf der Oberfläche, vor sich gehen, sondern Dasjenige, welches diese Veränderungen selbst bewirkt, welches selbst fortwährend ein Anderes, Vollkommneres wird.

Bisweilen bedient sich Kant der Idee: Substanz, auch in einem rein physischen Sinne, um Das zu bezeichnen, was wir gewöhnlich die Materie nennen; so z. B. in dem Satze, daß die Substanz eines Körpers bei allen Veränderungen desselben sich gleich bleibe, was nur so Viel heißt, die Materie des Körpers könne, ohne vernichtet zu werden, eine unendliche Reihe von Umbildungen erleiden.

Die Idee der Causalität kann in einem doppelten Sinne gebraucht werden, nämlich, in einem metaphysischen und in einem physischen oder empirischen. Im metaphysischen Sinne genommen, bedeutet der Begriff: Causalität, die Ableitung einer Wirkung aus einer Ursache, gegründet auf die Voraussetzung einer nothwendigen Verknüpfung oder einer Wesensidentität Beider. Wie die Metaphysiker sagen, ist die Wirkung schon in der Ursache enthalten, und wenn wir die Ursache kennen, so kennen wir dadurch auch schon die Wirkung. Dieser Ansicht setzten nun die Sensualisten das Bedenken entgegen, wie es denn wohl möglich sei, die Wirkung aus der Ursache durch eine rein logische Schlußfolgerung zu entwickeln; denn, sagten sie, wollten wir auch zugeben, daß die Wirkung nichts Weiteres wäre, als die Entwickelung oder das äußere Hervortreten Dessen, was schon auf irgend eine Weise in der Ursache versteckt oder verschlossen lag, so würde es doch immer noch eines besonderen Actes bedürfen, um diese schlummernde Kraft zu wecken und das Verschlossne zu erschließen; und wie vermöchte wohl der Philosoph diesen organischen, diesen schöpferischen Act durch seine subjectiven und formalen Begriffe ins Werk zu richten? Kant stimmt hierin den Sensualisten bei und erklärt ebenfalls die Ableitung einer unbekannten Wirkung aus einer bekannten Ursache für unmöglich. Nach seiner Ansicht, beschränkt sich die Bedeutung des Causalitätsgesetzes darauf, daß unser Verstand zwischen zwei ihm in der Wahrnehmung gegebenen Thatsachen ein bestimmtes und nothwendiges Verhältniß festsetzt. Diese Erklärung Kants, wonach also der ganze Begriff der Causalität sich in ein bloßes Gesetz der Zeitfolge verwandeln würde, scheint uns insofern richtig, als sie den Begriff eines Entstehens der Wirkung aus der Ursache aufhebt und an dessen Stelle den Begriff einer bloßen Veränderung oder der Entwickelung einer That-

sache aus der andern setzt. Allein sie ist unvollständig, weil sie das Verhältniß der beiden Thatsachen und die Regel, wonach wir die eine auf die andere beziehen, nicht bestimmt angiebt. Um daher diese Erklärung Kants zu berichtigen, bemerken wir zunächst, daß jedes Verhältniß von Ursache und Wirkung eigentlich drei Glieder oder Momente in sich faßt; nämlich, erstens: Etwas, woran die Veränderung vor sich geht; zweitens: Etwas, das die Veränderung bewirkt, und drittens: die Veränderung oder Wirkung selbst. Man darf daher, streng genommen, nicht sagen, ein Ursache bringe eine Wirkung hervor, sondern man muß sagen, sie bringe eine Wirkung an einem andern Dinge hervor. So z. B. bringt die Flintenkugel eine Wirkung an dem Brete hervor, welches sie durchbohrt; so bringt ein Gegenstand eine Wirkung in unsrer Seele hervor, indem er einen Eindruck auf unsre Sinne macht u. s. w. In allen diesen Fällen beobachten wir zweierlei Thathandlungen, die Einwirkung des einen und die Gegenwirkung des andern Dinges; so leistet das Holz der Kugel Widerstand, welche in dasselbe einzudringen sucht; so setzt unsre Seele dem Eindruck der äußern Dinge eine Rückwirkung durch ihre Selbstthätigkeit entgegen. Nun wissen wir, daß, so oft uns zwei Thatsachen gegeben sind, unser Verstand die eine Thatsache durch die andere zu bestimmen sucht. Es fragt sich also in dem gegenwärtigen Falle, welche von diesen beiden Thatsachen uns zum Bestimmungsgrunde für die andern diene. Kant hat hierüber blos so Viel gesagt, daß die eine dieser Thatsachen allemal die andere hinsichtlich der Zeitfolge bestimme, d. h. daß nicht beide Handlungen gleichzeitig seien, sondern daß allemal die eine auf die andere folge, und zwar mit einer gewissen Nothwendigkeit. Diese Erklärung ist jedenfalls richtig, nur enthält sie nicht den Grund, weshalb gerade diese Thatsache auf jene

folgen müsse; sie macht nicht deutlich, wodurch der Uebergang unsres Denkens von der einen Vorstellung zur andern bedingt sei. Daher kommt es, daß Kant die Idee der Causalität auch auf Verhältnisse anwendet, auf welche sie offenbar nicht paßt. So z. B. sagt er, die Vorstellung desjenigen Punktes im Flusse, an welchem wir ein Fahrzeug erblicken, folge nothwendig auf die Vorstellung des andern Punktes oberhalb dieses, wo wir dasselbe vorher gesehen haben, und die Thatsache, daß das Fahrzeug vorher sich an einer höhern Stelle im Flusse befand, sei die Ursache der Thatsache, daß es sich jetzt an einer Stelle unterhalb befinde. Allein diese Ausdrucksweise ist durchaus ungewöhnlich. Wenn wir dagegen ein äußeres Ereigniß als Ursache eines Zustandes betrachten, in welchem wir uns befinden, so hat hier der Begriff der Ursachlichkeit seine richtige Anwendung. In dem ersteren Beispiele nämlich sind die beiden in Rede stehenden Thatsachen vollkommen gleichartig, in Bezug auf die Substanz, welcher sie angehören; es ist dieselbe Bewegung, welcher der Punkt A und welcher der Punkt B angehört. In dem zweiten Beispiel dagegen besteht zwischen beiden Thatsachen ein Unterschied des Wesens oder der Substanz. Auf der einen Seite nämlich haben wir die freie Entwickelung unserer eigenen Thätigkeit, auf der andern Seite den Einfluß eines äußeren Gegenstandes auf uns. Eben so ist es in dem oben angeführten Beispiele mit dem Bret und der Kugel. Die Bewegung der Kugel ist hier der Substanz des Bretes, welche in der Cohäsion besteht, entgegengesetzt. Aus allen diesen Betrachtungen ergiebt sich, daß das Verhältniß der Ursachlichkeit nur zwischen zwei verschiedenen Substanzen stattfindet und zwar dergestalt, daß die einfachere Substanz auf die entwickeltere einwirkt und sie bis auf einen gewissen Grad auflöst oder in einen ihrer eigenen Einfachheit entsprechenden

Zustand versetzt: So gehen die meisten Wirkungen, welche auf unsern Organismus geschehen, von den einfachen Elementen, der Luft, dem Licht, der Elektricität u. s. w. aus; so sind alle unsre Empfindungen Wirkungen niederer Daseinsformen, wie wir dies schon oben gezeigt haben. Das Causalverhältniß erscheint uns daher nicht sowohl als eine besondere Beziehung der Dinge zu einander oder als eine besondere Auffassungsform unsres Bewußtseins, sondern vielmehr als das Grundverhältniß aller Erscheinungen und aller Bewußtseinsoperationen. Ueberall findet unser Bewußtsein Ursachen und Wirkungen, d. h. überall findet es zwei Dinge durch eine Wechselbeziehung von Wirkung und Gegenwirkung verbunden. Doch ist dieses Verhältniß selbst noch verschiedener Auffassungen fähig und kann insofern eine Mehrheit von Bestimmungen ergeben. Bald nämlich bestimmen wir die Wirkung der niederen Substanz durch die Veränderung, welche sie in der höhern Substanz hervorgebracht hat, und durch den Grad des Widerstandes, welchen diese letztere ihr entgegensetzen mußte, um sich selbst zu erhalten; bald bezeichnen wir im Voraus diese Veränderung selbst, indem wir in Gedanken beide Substanzen unter sich vergleichen und daraus einen Schluß auf die wahrscheinliche Folge ziehen, welche ein Zusammentreffen beider für die eine oder die andere haben werde. So z. B. messen wir die Gewalt der eindringenden Flintenkugel durch den Eindruck, welchen sie in dem Holze macht. Wir kennen die Dichtigkeit und Widerstandsfähigkeit des Holzes, wir können also auch die Kraft berechnen, mit welcher die Kugel auf das Holz einwirken mußte, um diesen Widerstand bis auf einen solchen Grad zu überwältigen. Eine jede solche Berechnung giebt also eine Art von mathematischer Gleichung, und, da in einer Gleichung jedes Glied als die Unbekannte behandelt werden kann, so können wir eben so

gut sagen: Diese Kraft muß auf diese Substanz diesen Eindruck hervorbringen, oder auch: Da der Eindruck, welchen diese Kraft hervorbrachte, dieser ist, so muß die Substanz, auf welche er hervorgebracht wurde, eine so und so große Widerstandsfähigkeit besitzen u. s. w.

An diese Betrachtungen über die Causalität schließt sich aufs Engste die Prüfung des Begriffs der Nothwendigkeit an. Kant hat diesen Begriff unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet. Das eine Mal nennt er Nothwendigkeit das identische und wandellose Sein eines Dinges; ein andres Mal dagegen sagt er, eine Thatsache sei dann nothwendig, wenn man sie nach dem Gesetze der Causalität von einer andern Thatsache ableiten könne. Diese beiden Erklärungen kommen jedoch zuletzt auf die bekannte Definition der Metaphysik zurück: ein nothwendiges Wesen sei dasjenige, welches in und durch sich selbst existire, und eine nothwendige Thatsache diejenige, welche unmittelbar aus dem Begriffe der Kraft oder Substanz folge, welche sie hervorgebracht hat. Was nun diese letztere Erklärung insbesondere anlangt, so beruht dieselbe auf der falschen Ansicht von der Causalität, wonach die Ursache die Wirkung schlechthin aus sich schaffen soll. Nach der von uns gegebenen Definition der Causalität, giebt es zwar auch eine gewisse relative oder bedingte Nothwendigkeit, aber keine absolute oder unbedingte. So oft wir nämlich die beiden Kräfte oder Substanzen kennen, welche auf einander zu wirken im Begriff sind, ingleichen die Bedingungen, unter welchen dies Zusammentreffen stattfindet, so können wir allerdings den Erfolg desselben mit ziemlicher Sicherheit vorausberechnen. Allein niemals können wir aus dem Vorhandensein der einen Kraft die Entstehung einer andern Kraft durch eine bloße logische Deduction ableiten. Wir betrachten es als nothwendig, daß der in die Höhe geworfene

Stein auf die Erde herabfällt, weil wir nämlich sowohl die Natur der freien Bewegung des Steins als auch die der Schwerkraft kennen, und daher im Stande sind, durch Vergleichung dieser beiden Kräfte ihr gemeinschaftliches Product zu berechnen; allein wir können nicht sagen, es müsse nothwendig gerade diese bestimmten Kräfte geben, z. B. eine Schwerkraft, eine Anziehungskraft u. s. w., oder diese bestimmten Substanzen, z. B. Steine, Pflanzen u. s. w. Daß es solche Kräfte und Substanzen giebt, ist eine bloße Thatsache unsres Bewußtseins oder unserer Empfindung, und, fände sich diese Thatsache nicht vor, so möchten wir schwerlich im Stande sein, die Nothwendigkeit jener Existenzen zu beweisen.

Wir haben nun noch die Begriffe der Wechselwirkung, der Möglichkeit und der Wirklichkeit zu prüfen.

Was den ersten dieser Begriffe anbelangt, so haben wir denselben schon oben, bei Gelegenheit des Causalitätsverhältnisses, beiläufig erörtert. Jedes Causalitätsverhältniß nämlich schließt eine Wechselwirkung in sich und diese Wechselwirkung ist, wie wir schon öfters angeführt haben, das allgemeine Gesetz aller Naturerscheinungen. Hier müssen wir jedoch noch die Bemerkung hinzufügen, daß man unter Wechselwirkung nicht ein Verhältniß von dem Grade nach gleichen Substanzen verstehen darf, daß vielmehr die verschiedenen Substanzen, zwischen denen eine solche Wechselwirkung stattfindet, verschiedene Entwickelungsgrade darstellen; mit einem Worte, daß die Natur nicht ein Conglomerat von Atomen ist, welche nur durch Anziehung und Abstoßung unter sich verknüpft sind, sondern ein organisches Ganzes, worin jeder Theil eine bestimmte und eigenthümliche Thätigkeit entwickelt.

Der Begriff: Möglichkeit, kommt bei Kant ebenfalls in einer doppelten Gestalt vor. In dem Abschnitte vom Schema-

tismus betrachtet er ihn unter einem negativen Gesichtspunkte, indem er sagt, eine Thatsache sei unmöglich, wenn schon ihr Gegentheil stattfinde; an einer andern Stelle dagegen giebt er auch eine positive Definition von dem Möglichen und zwar folgende. Es giebt, sagt er, eine logische und eine reale Möglichkeit. Logisch möglich ist Etwas, wenn der Begriff desselben sich ohne Widerspruch denken läßt; real möglich dagegen ist eine Thatsache, wenn sie mit den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt. Die Idee der Ursachlichkeit z. B., blos als Idee oder Kategorie betrachtet, hat eine nur logische Möglichkeit. Erwägen wir jedoch, daß diese Idee die nothwendige Bedingung unsrer Erfahrung ist, so müssen wir ihr auch eine reale Möglichkeit beilegen.

Es ist schwer, zu sagen, was Kant eigentlich mit diesen Worten habe ausdrücken wollen. Er scheint als möglich Dasjenige zu betrachten, was, einerseits, nicht wirklich ist, nicht schon thatsächlich existirt, und was doch, andererseits, auch nicht mehr blos dem reinen Denken angehört. Der bloße Begriff eines Dreiecks hat, nach seiner Ansicht, keine reale Möglichkeit, weil wir noch nicht wissen, ob es möglich sei, diesen Begriff in der Anschauung darzustellen. Er wird aber real möglich, sobald wir ein Dreieck construiren; aber dennoch ist er auch dann nichts Wirkliches, weil die geometrische Figur des Dreiecks sich immer noch von einem körperlichen Dreieck unterscheidet. Somit scheint Kant als möglich diejenigen allgemeinen Anschauungen zu betrachten, welche zwar nicht so gänzlich aller Wirklichkeit entbehren, wie die transscendenten Ideen, welche aber gleichwohl auch keinen bestimmten und individuellen Gegenstand bezeichnen. Dieser Art sind die mathematischen und alle diesen ähnliche Vorstellungen. Im gewöhnlichen Leben gebrauchen wir allerdings den Begriff Möglichkeit in einem andern Sinne; wir wenden ihn nämlich immer auf bestimmte

Thatsachen an, jedoch so, daß wir diese Thatsachen als erst zukünftige, vor der Hand nur in unsern Gedanken existirende, betrachten. Wir sagen z. B. es sei möglich, daß dieser Mensch ein großer Philosoph werde; wir nennen dies möglich, weil wir in den Verhältnissen oder in den Anlagen dieses Menschen Etwas finden, was auf die Idee eines Philosophen leitet, obgleich wir allerdings es unbestimmt lassen müssen, ob die Entwickelung dieses Menschen den Weg, welchen ihr dessen gegenwärtigen Bildungszustand vorzuzeichnen scheint, verfolgen, oder ob sie späterhin in andere Bahnen einlenken werde. In den Erfahrungswissenschaften ist der Begriff der Möglichkeit nur von sehr beschränkter Anwendung. Wir berechnen da wohl auch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Thatsache nach dem gegenwärtigen Grade von Einsicht, welche wir über die Naturkräfte und über unsre eigenen Mittel besitzen. Allein täglich sehen wir diese Einsicht in die Naturkräfte sich erweitern, täglich fühlen wir unsre eigne Kraft sich steigern; wie sollten wir also kühn genug sein, die absolute Unmöglichkeit eines Naturereignisses oder einer menschlichen Erfindung zu behaupten? Die Ideen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit haben ihre Rolle in der alten Metaphysik gespielt, welche darauf ausging, das Dasein der Dinge durch die reine Idee zu beweisen, und welche das Wirkliche für eine bloße Erscheinungs- oder Entwickelungsform des Möglichen ansah.

Die objective Realität endlich ist, nach der Erklärung Kants, die Ursache unserer Empfindung; wir nennen real, objectiv, wirklich, Dasjenige, was unmittelbar auf uns wirkt oder wovon wir eine Empfindung haben. Diese Erklärung der Realität kommt ziemlich mit der von den Sensualisten gegebenen überein. Die Realität eines Dinges, sagte Locke, kann weder durch einfache Ideen noch durch das Denken er-

faßt werden; sie bringt sich vielmehr unmittelbar unsrem Gefühle auf; wir fühlen, daß ein realer Gegenstand gegenwärtig ist, obgleich wir nicht im Stande sind, das eigentliche Wesen dieser Realität zu erkennen und auszusprechen. Die Skeptiker haben die Realität der Dinge angefochten, indem sie sich auf die Subjectivität unsrer Vorstellungen beriefen. Wo ist, fragen sie, dieses reale Ding außerhalb des Ich? wo ist der Stein, der, wie man sagt, die reale Ursache unserer Empfindungen sein soll? Können wir diese Realität sehen? Nein, denn unser Gesichtssinn zeigt uns blos gewisse Farben oder eine gewisse Gestalt; allein Farbe und Gestalt sind nichts Reales, sondern bloße Veränderungen unseres Sinnes. Oder sollen wir sie fühlen? Allein, was wir erfassen und betasten, ist ebenfalls nicht der Stein selbst, sondern blos die Verbindung gewisser Elementartheile, also abermals etwas Allgemeines, was sich in subjective Empfindungen auflöst. Kant hat versucht, die Realität der Körperwelt gegen diese Einwürfe der Skeptiker in Schutz zu nehmen. Unser Ich, sagt er, ist in steter Bewegung, verändert sich fortwährend; um nun für diese Veränderung und Bewegung einen festen Maßstab zu haben, muß es etwas Unveränderliches oder Beharrliches geben, gleichsam eine Basis für die Operationen des Ich, einen festen Punkt, auf welchen dasselbe immer zurückkehrt, um sich nicht mit seiner Thätigkeit ins Unendliche zu verlieren. Da es nun aber ein solches Beharrliches in dem Bewußtsein selbst nicht giebt, so muß dasselbe außerhalb des Bewußtseins zu finden sein, es muß etwas Reales außer dem Ich geben, und dies Reale ist eben die Körperwelt; die Realität der Körperwelt oder der materiellen Außendinge folgt also unmittelbar aus der Idee des Ich oder des Selbstbewußtseins. Wir können diese Erklärung Kants und diesen Beweis von der Realität der Außendinge wohl gelten lassen, denn in

der That kündigt sich uns diese Realität unmittelbar durch das Gefühl einer solchen äußeren Bestimmung unsres Bewußtseins an. Nur müssen wir vor einer Täuschung warnen, zu welcher die Ansicht Kants leicht Veranlassung geben könnte und von welcher er selbst nicht freigewesen zu sein scheint. Kant stellt nämlich die Realität oder Beharrlichkeit der Außenwelt der Beweglichkeit des menschlichen Bewußtseins in einer solchen Weise gegenüber, daß es scheinen könnte, als wäre jene Beharrlichkeit ein Vorzug der Außendinge, dessen unser Ich entbehrte. In der That geschieht es uns häufig, daß wir an unseren Vorstellungen von den Dingen Etwas vermissen, was nur die unmittelbare Anschauung der Dinge zu gewähren scheint, und insofern betrachten wir allerdings den idealen oder subjectiven Charakter, welchen unsere Vorstellungen an sich tragen, als eine Unvollkommenheit derselben. Dies kommt daher, weil wir hierbei von der Idee ausgehen, das bestimmte und individuelle Dasein der Objecte selbst erkennen zu wollen. Das blos theoretische Bewußtsein oder das bloße Denken hat allerdings weniger Realität, als das körperliche Dasein der Außendinge, weil es immer nur das Allgemeine und Elementare aufzufassen vermag. Allein die Realität unsres Bewußtseins oder unsres Ich spricht sich auch nicht in unsrem theoretischen Bewußtsein, sondern in unsrer praktischen Thätigkeit aus, nicht in unsrem Denken, sondern in unsrem Handeln. Unser Handeln nun besteht, wie wir wissen, darin, daß wir unser Dasein immer mehr erweitern; dadurch aber wird dieses auch immer reeller, d. h. immer bestimmter, compacter und selbstständiger. Wenn wir daher vom praktischen Gesichtspunkte aus das Dasein der Körperwelt betrachten, so erscheint uns dasselbe als ein unvollkommneres, im Vergleich zu der unendlichen Bewegungs- und Entwicklungsfähigkeit unsres eignen Ich.

Wir wollen die vorhergehenden kritischen Bemerkungen über die Kategorien, den Schematismus und die Grundsätze a priori der Kantschen Philosophie nochmals in Kürze unter folgenden Gesichtspunkten zusammenstellen.

Wir müssen stets im Auge behalten, daß Kant unter Kategorien oder Grundsätzen a priori die verschiedenen Formen oder Arten der Bestimmung eines Gegenstandes versteht. Er stellt diese Grundsätze unter der Form von Urtheilen dar, weil wir stets durch ein Urtheil eine solche Bestimmung aussprechen. Jeder Gegenstand kann Subject eines Urtheils werden; jeden Gegenstand können wir auf die eine oder die andere Weise bestimmen. So z. B. bestimmt der Mathematiker einen Körper durch Zahl und Maß, der Physiker und der Chemiker durch Darstellung seiner besondern Kräfte und Eigenschaften, und der Maler wiederum betrachtet ihn blos vom künstlerischen Gesichtspunkte aus. So geben wir eine Beschreibung von einem Menschen, indem wir die verschiedenen Theile seines Körpers oder seine verschiedenen Charakterzüge aufzählen; so classificiren wir ihn nach Vaterland, Geburtsort, Familie u. s. w.; so endlich entwerfen wir ein vollständiges Bild seines Lebens, indem wir seine Vergangenheit wieder hervorrufen und seine Zukunft ahnen lassen; mit einem Worte, wir bilden ebenso viele Urtheile über einen jeden Gegenstand, als die Natur des Gegenstandes gestattet und unser Verhältniß zu demselben uns nothwendig macht. So entstehen aus dem einfachen Grundverhältniß zwischen Object und Subject die verschiedenen psychologischen Operationen der mathematischen Anschauung, der metaphysischen Abstraction, der poetischen Darstellung u. s. w., oder, mit andern Worten, die verschiedenen Formen für die Bestimmung der Objecte und der Beziehung derselben zum Subject. Ein System der Kategorien oder der allgemeinen Denk- und

Urtheilsformen müßte nun, nach unsrer Ansicht, alle diese verschiedenen Gesichtspunkte, nach welchem wir die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ordnen und mittheilen, in sich begreifen und zur Anschauung bringen. Ein solches System müßte uns lehren, welches der Gebrauch und welches die Grenzen des mathematischen Calculs oder der poetischen Beschreibung sind, auf welche Klasse von Gegenständen die eine oder die andere dieser Bewußtseinsformen am Passendsten angewendet wird, wie man diese verschiedenen Operationen verbinden müsse, um sich eine vollständige und deutliche Idee eines Gegenstandes zu bilden; mit einem Worte, es müßte uns eine Theorie der verschiedenen psychologischen Operationen aufstellen. Zugleich aber müßte ein solches System einen bestimmten Gesichtspunkt oder eine bestimmte Regel verfolgen und mit Hülfe dieser Regel sowohl das allgemeine Prinzip aller Beziehungen des Menschen zur Natur, als auch die besondere Art und Weise angeben, wie sich dies Prinzip in den einzelnen Bewußtseinsoperationen, der Einbildungskraft, dem Gefühl, der Abstraction, dem praktischen Handeln u. s. w. darstellt. Ohne Zweifel lag der Kantschen Kritik der Vernunft die Absicht zu Grunde, eine solche psychologische Theorie aufzustellen. Allein in der Ausführung dieser Idee wurde Kant durch kein festes Prinzip, durch keine klar gedachte Regel geleitet. Er ging bei seinen psychologischen Untersuchungen aus von der alten Eintheilung der menschlichen Seele in ein sinnliches und ein übersinnliches Vermögen; er gründete sein System der Kategorien auf die Tafel der logischen Urtheilsformen, ohne die Wahrheit oder Vollständigkeit dieser Formen zu prüfen; er vermischte die mathematischen Formen mit den rein metaphysischen Begriffen und mit den Ideen der reproductiven Einbildungskraft; endlich versäumte er, anzugeben, wie man sich der Kategorien bedienen müsse;

ob man einen Gegenstand nach allen diesen verschiedenen Richtungen betrachten oder ob man bestimmte Kategorien ausschließlich auf bestimmte Klassen von Gegenständen anwenden dürfe; ob z. B. manche Gegenstände blos unter dem Gesichtspunkt der Quantität, andere blos unter dem der Qualität zu betrachten seien, oder ob man denselben Gegenstand sowohl als eine Größe als auch nach seinen innern Eigenschaften, nach seiner Substanz, nach seiner Wechselbeziehung zu andern Dingen u. s. w. beurtheilen solle.

Mit der Theorie der Kategorien verbindet sich aufs Engste die Erklärung, welche Kant über den Unterschied zwischen Phänomenon und Noumenon giebt. Dieser Unterschied ist nicht neu; schon Plato sprach von Dingen an sich und von Erscheinungen, und unterschied zwischen der sinnlichen und der vernünftigen Erkenntniß. Die Idealisten vor Kant, besonders Spinoza und Leibnitz, stellten eine ähnliche Trennung auf. Allein alle diese Philosophen erkannten dem menschlichen Geiste die Fähigkeit zu, die Dinge an sich zu erkennen. Für sie war also der Begriff: Noumen, ein positiver Begriff, d. h. der Begriff eines Etwas, welches ebensogut Gegenstand einer unmittelbaren Erkenntniß durch Ideen werden könne, wie das Phänomen Gegenstand einer mittelbaren Erkenntniß durch die Sinne ist. Die Sensualisten dagegen erklärten die sinnliche Erkenntniß für die einzig gewisse und unmittelbare; was die übersinnlichen Gegenstände anbelangt, z. B. das Dasein Gottes, so gab Locke noch eine gewisse Erkennbarkeit derselben zu, nämlich mit Hülfe der logischen Schlüsse; allein Hume, welcher das Prinzip des Sensualismus in größerer Schärfe ausbildete, sah sich zu einer gänzlichen Leugnung alles Uebersinnlichen genöthigt. Die schottischen Moralisten oder die sogenannten Philosophen des gemeinen Menschenverstandes stellten den Glauben an Gott,

an die Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele auf der Grundlage des religiösen Gefühls wieder her.

Kant sah die Nothwendigkeit ein, die Frage wegen der Noumenen auf eine bestimmtere Weise und von einem umfassenderen Gesichtspunkte aus zu erledigen, als dies bisher geschehn war. Er glaubte, den Idealismus für immer zu vernichten und den menschlichen Geist allen metaphysischen Träumereien zu entreißen, wenn er ihm einen anderen, leichteren und gefahrloseren Weg zu jenen Ideen zeigte, welche dem Menschen ganz zu entziehen Kant für unmöglich und sogar für unrathsam hielt. Die theoretische Vernunft, sagt Kant, vermag sich niemals über den Kreis des Sinnlichen und der Erfahrung zu erheben; ihr Gebiet ist die Erkenntniß der äußeren Formen und Verhältnisse der Dinge; sobald sie dies Gebiet verläßt, verliert sie sich in den Abgrund der Irrthümer und der Täuschungen. Die übersinnliche Welt ist für unsern Verstand ein unbekanntes und verschlossenes Land. Der Mensch, ein sinnliches und vergängliches Wesen, ist nicht gemacht, um das volle Licht der Wahrheit zu schauen; nur ihr Abbild darf er sehen. Schiller hat diesen Gedanken Kants sehr schön und poetisch in seinem Gedicht: „Das verschleierte Bild zu Sais" ausgedrückt. Ein Jüngling erblickt in den Ruinen des alten Tempels zu Sais ein riesiges Bild, dessen Züge ihm jedoch durch einen dichten Schleier verhüllt werden, der von seinem Scheitel bis zum Boden niederwallt. Er fragt seinen Führer, einen alten Priester, wessen Bild dies sei? Es ist das Bild der Wahrheit, antwortete ihm dieser ernst. Dem Himmel Dank! ruft der Jüngling, ich habe gefunden, was ich überall suchte, die Wahrheit. Auf denn! gütiger Greis, und hebe den Schleier, damit meine brennende Sehnsucht gestillt werde; laß mich das Antlitz der Wahrheit entschleiert sehen! Nein, mein Sohn, erwiderte

ihm ruhig der alte Priester, du mußt dich begnügen, unsre Göttin verschleiert zu sehen; denn wisse, wer diesen geheiligten Schleier hebt — Was wird mit ihm? unterbricht ihn hastig der Jüngling. Nun, der sieht die Wahrheit, entgegnete ihm mit feierlichem Ernst der Greis. Nach diesen Worten verläßt er seinen jungen Gefährten, welcher lange Zeit sprachlos und in sich versunken dasteht. Endlich aber, aus seinem Sinnen erwachend, ruft er: Was ist denn so Schreckliches in den Worten dieses Greises? Ich soll die Wahrheit sehen; ist es nicht eben dies, was ich von früh an so sehnlich gewünscht, so beharrlich erstrebt habe? Wohl denn, ich will sie sehen! Und, dies sprechend, faßt der Jüngling den Schleier und zieht ihn von dem Bilde herab, das er verbarg. Und was hat er gesehen? Niemand weiß es; leblos fand man ihn zu den Füßen des Bildes ausgestreckt. Zwar kam er wieder zu sich, allein alle Heiterkeit und alle Kraft war von ihm gewichen. Nie hörte man von ihm ein Wort über die Ereignisse jener verhängnißvollen Stunde, wo er der Wahrheit ihren Schleier raubte. Nur sprach er oft vor sich hin die ernste Warnung: „Wehe Dem, der zu der Wahrheit dringt durch Schuld, sie wird ihm nimmermehr erfreulich sein.“ Diese schrecklichen Worte: „Wehe Dem, der das Heiligthum der Wahrheit entweiht!“ sind auch über den Eingang in die Kritik der Vernunft geschrieben; der alte, weise Priester, welcher die Vermessenheit des Jünglings in Schranken zu halten sucht, weil er ihre traurigen Folgen vorhersieht, ist unser Philosoph von Königsberg; der Jüngling endlich, der, in seinem blinden Wahn, in das innerste Heiligthum der Wahrheit zu dringen versucht und statt der Wonnen, welche er dort zu finden hoffte, der Verzweiflung und dem Wahnsinn zum Raube wird, dieser Jüngling ist der menschliche Geist, dieser unselige Halbgott, welcher, ein zweiter Tan-

talus, die schönsten Früchte und das klarste Wasser vor seinen Augen sieht und dennoch vor Hunger und Durst umkommt. Mit seiner ernsten und nüchternen Stimme sagt Kant zu der Vernunft: Steh ab von diesem widernatürlichen Gelüst! Ueberzeuge dich endlich, daß die absolute Wahrheit nicht für dich gemacht ist, und lerne, dich mit einem endlichen und relativen Wissen begnügen! Und, um die Vernunft für diese Entsagung zu entschädigen, verspricht ihr Kant, sie auf einem andern Wege in das Gebiet einzuführen, welches er ihr hier verschließt. Er sagt zum Menschen: Gehorche deiner praktischen Vernunft und du wirst die ewige Wahrheit schauen; die Güte und Weisheit Gottes wird sich dir enthüllen; deine Augen werden das wahre Wesen und den ewigen Zweck der Welt erblicken; du wirst frei, du wirst unsterblich sein. Ohne poetisches Bild: Kant belehrt uns, daß die transscendenten Begriffe, d. h. die Begriffe von den Dingen an sich, niemals Gegenstand einer theoretischen Erkenntniß werden können; daß die theoretische Vernunft außer Stande ist, die Realität dieser Begriffe zu beweisen oder uns ein positives Wissen von Gott, von der menschlichen Seele und von dem Wesen der Dinge zu gewähren; daß sie uns nur einen negativen Aufschluß über dies Alles giebt, indem sie nämlich alle Versuche des menschlichen Verstandes, sich über die Grenzen des Sinnlichen zu erheben, also alle metaphysische Systeme, einer strengen Kritik unterwirft. Die Kritik der Vernunft bestreitet keineswegs die Möglichkeit der Noumene oder der Dinge an sich; sie gestattet sogar der theoretischen Vernunft, sich einen Begriff von diesen Noumenen zu bilden und also gleichsam dem Menschen eine Anweisung auf jenes unbekannte Reich des Uebersinnlichen zu geben; allein erst die praktische Vernunft vermag diese Anweisung zu realisiren und von der neuentdeckten Welt Besitz zu nehmen. Kant schmeichelt sich mit

der Hoffnung, durch diese kritischen Untersuchungen auf immer die alte Metaphysik zerstört und dem Wissenstriebe andere, reichere Quellen auf dem Gebiete der empirischen Wissenschaften erschlossen zu haben. Diese Hoffnung hat ihn jedoch gänzlich getäuscht. Noch bei seinen Lebzeiten erhob die Metaphysik von Neuem ihr Haupt; das absolute Wissen, sammt allen seinen transscendenten Ideen, ward wieder, wenn auch unter andern Formen, auf den Thron der Philosophie gesetzt, und zwar von Denen selbst, welche aus der Schule Kants hervorgegangen waren; die Grundidee des Kriticismus, daß unsre Erkenntniß der Dinge sich nicht auf deren Wesen, sondern blos auf deren Erscheinung oder deren Verhältniß zu uns selbst bezieht, dieses Prinzip der Subjectivität der menschlichen Erkenntnisse ward aufgegeben, und an seine Stelle das entgegengesetzte Prinzip, die Idee einer vollständigen Identität des subjectiven Denkens und des objectiven Seins gesetzt; mit einem Worte, die speculative Vernunft nahm wieder Besitz von dem Gebiete des Uebersinnlichen, woraus sie Kant verwiesen hatte.

Dieser unerwartete Ausgang, welchen die von Kant ins Werk gesetzte Umgestaltung der deutschen Philosophie nahm, wird begreiflich, wenn wir erwägen, wie Kant hierbei verfuhr. Kant verbietet uns, unsre Betrachtung auf die Dinge an sich zu richten, allein gleichwohl hebt er die Idee solcher Dinge an sich nicht auf. Nach seiner Darstellung, ist die Unmöglichkeit übersinnlicher Erkenntnisse nicht die Folge eines allgemeinen Naturgesetzes, sondern nur die Folge der Unvollkommenheit unsres Erkenntnißvermögens; und ein Wesen höherer Art, als wir sind, würde allerdings im Stande sein, in das Innere der Natur einzudringen und die Dinge zu erkennen, wie sie an sich sind. Allein, so müssen wir hier fragen, wenn der Mensch ein Organ besitzt, um das Dasein von

Dingen an sich zu ahnen, warum sollte es für ihn unmöglich sein, dieses Organ bis zu einem solchen Grade zu schärfen und zu vervollkommnen, daß es auch einer deutlicheren Erkenntniß eben dieser Dinge an sich fähig würde? Wenn unser Verstand sich a priori, d. h. vor der Anschauung empirischer Einzelheiten, allgemeine Ideen bildet, wie sollten diese Ideen nicht eine Beziehung auf Etwas haben, was über der Erfahrung ist? Wenn z. B. die Idee der Substanz, als einer wandellosen, identischen Einheit, in unserm Bewußtsein bereit liegt, ohne durch die empirische Vorstellung äußerer, sinnlicher Merkmale mehr als nur geweckt zu werden, sollte diese Einheit nicht auch Etwas sein, wenn wir sie uns ohne dergleichen Merkmale denken? Dies ungefähr sind die Einwürfe, welche sich von Seiten der menschlichen Vernunft gegen den strengen Spruch des kritischen Philosophen erheben. Der menschliche Geist hat zu viel Selbstvertrauen, um sich überreden zu lassen, es gebe irgendwo eine Wahrheit, zu welcher er sich nicht früher oder später erheben könne. Weil der Kriticismus gegen dieses Selbstvertrauen des menschlichen Geistes verstößt, deshalb hat er seinen Einfluß so schnell verloren, deshalb hat er sobald wieder dem Idealismus weichen müssen, welcher eine größere Nachgiebigkeit für die Wünsche und Hoffnungen der Vernunft zeigte.

Wenn wir das Richteramt in diesem Streite der Kritik mit der menschlichen Vernunft übernehmen sollen, so können wir zwar nicht umhin, uns, der Sache nach, für Kant zu erklären; allein, was die Gründe betrifft, auf welche dieser seine Entscheidung stützt, so finden wir daran allerdings Manches auszusetzen. Auch wir leugnen, wie Kant, die Möglichkeit einer Erkenntniß von Dingen an sich; allein nicht deshalb, weil wir die menschliche Vernunft für zu schwach halten, um einer solchen Erkenntniß theilhaftig zu werden,

sondern weil, nach unsrer Ansicht, die Idee von Dingen an sich, selbst nichts Weitres ist, als eine metaphysische Abstraction. Kant sagt: Die Dinge erscheinen uns blos unter relativen Formen; er setzt also voraus, die Idee oder Vorstellung, welche wir von den Dingen haben, sei noch verschieden von dem Wesen dieser Dinge an sich, d. h. von derjenigen Idee, welche wir von den Dingen haben würden, wenn es uns möglich wäre, von allen den Beziehungen zu abstrahiren, welche zwischen den Dingen und uns selbst stattfinden. Kant steht also insofern noch ganz auf dem früheren, idealistischen Standpunkte, als er annimmt, jedes Ding enthalte Etwas, was von dessen Veränderungen und Verhältnissen unberührt bleibe, was niemals in die Erscheinung heraustrete, sondern nur als das verhüllte und verborgene Wesen desselben gleichsam auf seinem Grunde ruhe. Zwar unterscheidet sich Kant von jenen Idealisten durch die Ansicht, daß die Dinge niemals an sich, sondern nur als Erscheinungen Gegenstände unsrer Erkenntniß werden, und aus diesem Grunde nennt Kant sein System, zum Unterschiede von dem früheren, dogmatischen oder absoluten Idealismus, den transscendentalen oder kritischen Idealismus. Allein auch so bleibt doch immer noch die Schwierigkeit, daß unsre Erkenntniß von den Dingen als unvollständig und beschränkt erscheint, weil sie der Normalidee derselben, der Idee ihres Wesens, nicht entspricht.

Auf unsrem Standpunkte dagegen, dem der Erfahrung, löst sich diese Idee selbst eines Dinges an sich in Nichts auf, erscheint die Annahme einer Substanz, welche zuvor an sich, ohne äußere Merkmale oder Beziehungen bestehen und erst späterhin sich mit solchen Merkmalen bekleiden und in Beziehungen mit andern Substanzen treten soll, als völlig unbegründet. Wir haben die Bemerkung gemacht, daß, je

entwickelter ein Wesen ist und je mehr Beziehungen es zu andern Wesen hat, desto höher die Stufe der Vollkommenheit ist, welche es einnimmt. Der Mensch ist vollkommener, als der Stein, weil der Stein weniger Bewegung und Entwicklung hat, als der Mensch. Die Entwicklung, die Veränderung, die Verhältnisse eines Dinges zu andern Dingen sind also nicht etwas Aeußerliches oder Zufälliges an dem Dinge, sondern sie bilden dessen inneres Wesen und Leben. Es giebt nicht zweierlei verschiedene und entgegengesetzte Daseinsformen der Dinge, die eine, wo sie ohne Veränderung und ohne Erscheinung sind, die andere, wo sie erscheinen und sich verändern; sondern alle Dinge folgen nur einem Gesetze des Daseins und der Thätigkeit, alle entwickeln sich, jedes in seiner Weise, durch eine stetige Aufeinanderfolge von Zuständen, Veränderungen und Beziehungen. Allerdings besitzen wir keine vollständige Erkenntniß von den Außendingen, allein der Grund hiervon ist nicht der, daß wir nur ihre Aeußerungen oder Erscheinungen wahrnehmen, sondern nur der, daß wir nicht alle diese Aeußerungen und Veränderungen hinlänglich aufzufassen vermögen. Nach der Kantschen Ansicht, müßte unsre Erkenntniß, um vollständig zu sein, das einfache Wesen der Dinge erfassen, welches er unter der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen verborgen glaubt; wir dagegen finden das menschliche Wissen nur insofern unvollkommen und beschränkt, als es die Unendlichkeit und Stetigkeit der Entwickelung der Naturwesen nicht wiederzugeben vermag und sich begnügen muß, die äußeren Formen und Wirkungen dieser Entwickelung aufzuzeigen. So ist z. B., nach Kant, der Mensch ein Noumen, d. h. es giebt in dem menschlichen Wesen etwas Uebersinnliches und Identisches, welches bei allen Veränderungen seiner sinnlichen Natur unverändert bleibt. Diesen Theil des menschlichen Wesens nun, welchen

wir gewöhnlich die Seele oder den Geist nennen, vermögen wir, nach der Ansicht Kants, niemals zu erkennen, denn, sagt er, unsre Wahrnehmung des Menschen zeigt uns immer nur dessen äußere Zustände und Verhältnisse. Also, sagt Kant, kennen wir nicht den Menschen an sich, die Seele, den Geist, die einfache und absolute Substanz des Menschen; sondern wir kennen den Menschen nur als Erscheinung, seinen Körper und diejenigen Aeußerungen seiner Seele, welche aus der vorübergehenden Verbindung der Seele mit dem Körper, während dieses irdischen Lebens, hervorgehen. Allein, von unsrem Standpunkte aus betrachtet, ist der Mensch ein einziges, untheilbares und gleichartiges Wesen, und alle seine verschiedenen Zustände bilden nur eine einzige, ununterbrochene Reihe. Allerdings ist der Mensch in keinem dieser Zustände vollkommen oder absolut, denn ein jeder solcher Zustand ist nur eine Stufe oder eine relative Form seiner unendlichen Entwickelung, und wir sind daher außer Stande, den Menschen jemals in seiner vollen Totalität zu erkennen. Allein dies ist kein Mangel unserer Erkenntniß, es ist vielmehr die nothwendige Folge der allgemeinen Gesetze alles Seins und Erkennens. Nichts vermag Gegenstand unsrer Anschauung und Erkenntniß zu sein, ausgenommen Dasjenige, was unter einer vollendeten Form, als ein Ganzes, Fertiges und Abgeschlossenes erscheint. Nun ist der Mensch aber niemals ein solches abgeschlossenes Ganzes; er ist vielmehr in einem stetigen Fortschritte, in einer stetigen Entwickelung begriffen, und deshalb vermag auch unsre Erkenntniß niemals das ganze Wesen des Menschen in einem Begriffe oder einer Anschauung zu erfassen, sondern nur einzelne, relative Zustände desselben.

Wir müssen hier die Bemerkung machen, daß alle unsere Ausdrücke etwas Unbequemes und Zweideutiges haben, indem sie jederzeit die Vorstellung einer abgeschlossenen Totalität

ihrer Gegenstände mit sich führen. Derselbe Charakter der Reflexion, welchen alle Acte unsres Denkvermögens tragen, ist auch unsrer Sprache eigen. Wir vermögen nicht, die Bewegungen, die Thätigkeit, den Fortschritt auszudrücken, sondern blos das fertige Dasein, das ruhige Bestehen, die vollendete Thatsache. Wir sprechen von unsrem eignen Dasein wie von einer vollendeten und abgeschlossenen Thatsache; wir bedienen uns des Ausdrucks: Wir, als wäre dieses: Wir, etwas Unveränderliches und Absolutes, und dennoch erweitern wir unser Dasein in jedem Augenblick und sind nicht zwei Augenblicke lang dasselbe Individuum. Diese Eigenthümlichkeit oder, wenn man so will, Unvollkommenheit unsrer Sprache hat die Philosophen irre geführt und den Glauben erzeugt, als bestände das eigentliche Wesen der Dinge in ihrer Unveränderlichkeit, als wären die Veränderungen, die wir an ihnen wahrnehmen, nur etwas Aeußerliches und Wesenloses. Weil wir genöthigt sind, mit der Benennung: Mensch, ebensowohl das Kind als den Jüngling und den Greis zu bezeichnen, so haben die Philosophen geglaubt, es sei dies auch wirklich dieselbe einfache und identische Substanz, welche zwar bald unter der Form des Kindes, bald unter der Form des Greises erscheine, aber, ihrem Wesen nach, von allen diesen Veränderungen unberührt bleibe.

Fassen wir das Gesagte noch einmal kurz zusammen! Die beiden Sätze Kants, daß es Dinge an sich gebe, daß aber diese Dinge an sich für uns unerkennbar seien, enthalten, nach unsrer Ansicht, einen Widerspruch, und es erscheint uns, nach dieser letztern Behauptung, weit consequenter, zu sagen, es gebe gar keine Dinge an sich und die Idee davon sei eine bloße Einbildung der Metaphysiker, eine Einbildung, welche sich leicht aus der Natur unsres Denkens und unsrer Sprache erklären läßt.

Die Bemerkungen Kants über die Dinge an sich bilden den Uebergang von dem analytischen Theile der Kritik zu dem dialektischen. Nachdem Kant durch jene kritischen Bemerkungen den Dogmatismus in seinem Prinzip angegriffen, sucht er nun auch die verschiedenen Anwendungen dieses Prinzips oder die verschiedenen Beweisführungen der Metaphysiker zu zerstören, und zwar nach ihren drei Hauptbeziehungen, nämlich in Hinsicht auf die menschliche Seele, auf die Welt und auf Gott.

Zuerst widerlegt Kant die Schlußfolgerungen der transscendenten Psychologie, welche den Zweck haben, die Einfachheit, Identität, Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele darzuthun. Er behauptet, wir wüßten Nichts von der Seele an sich, d. h. wenn wir von ihren Beziehungen zu dem Körper und der materiellen Außenwelt abstrahiren, und alle die Merkmale, durch welche wir die Seele als ein absolutes Wesen zu erkennen und darzustellen glauben, bezögen sich blos auf die Seele als ein endliches und relatives, in mannigfaltigen Verhältnissen mit der Außenwelt sich entwickelndes Wesen. Allein zugleich sagt er, die Unmöglichkeit, die Unsterblichkeit der Seele durch logische Schlüsse zu beweisen, schließe die Realität dieser Idee nicht aus; im Gegentheile, werde dieselbe durch unser praktisches Bewußtsein bestätigt. Kant glaubt also an die Unsterblichkeit der Seele, aber er leugnet, daß dieselbe jemals Gegenstand unsrer speculativen Erkenntniß werden könne.

Wir finden in dieser Ansicht Kants dieselbe Täuschung wieder, die wir oben an seiner Vorstellung von den Noumenen im Allgemeinen nachgewiesen haben. Nach der Erklärung, welche Kant von der menschlichen Seele giebt, ist diese Seele eine einfache Einheit, umgeben von einem materiellen Körper und von einer Mannigfaltigkeit äußerer Objecte, allein bei

aller Berührung mit diesen Objecten, bei allen Veränderungen, welche das körperliche Dasein des Menschen erleidet, immer dieselbe bleibend. Das Ich, sagt Kant, ist die einfache Einheit, auf welche wir alle unsre Vorstellungen und alle unsre Handlungen beziehen; niemals finden wir dieses Ich anders, als umgeben von einer Mannigfaltigkeit von Verhältnissen oder von Elementen, welche es gestaltet und zur Einheit verknüpft; niemals finden wir es allein und in sich abgeschlossen. Allein diese Erklärung von der Seele führt nothwendig auf die Idee einer absoluten Existenz derselben. Ein Wesen, welches sich in sich selbst concentrirt und alle seine Umgebungen ebenfalls in dieses Centrum oder diesen einfachen Punkt hineinzuziehen sucht, muß nothwenig als eine einfache, identische, unveränderliche Substanz gedacht werden. Kant sagt, wir wüßten zwar, was die Seele in ihren Beziehungen zum Körper und zu der materiellen Außenwelt sei, aber wir wüßten nicht, was sie außerhalb dieser Beziehungen, an sich sein werde. Allein, wenn die Beziehungen der Seele zum Körper nur darin bestehen, daß die Seele sich bei allen Eindrücken äußerer Gegenstände, welche sie zu verändern und zu einer Entwickelung zu nöthigen suchen, in ihrer einfachen Identität erhält, ist dann die Seele nicht auch schon während des sinnlichen Daseins ein Ding an sich, ein Noumen? Wenn die Operationen unsres Bewußtseins keinen andern Zweck haben, als den, die Mannigfaltigkeit unsrer sinnlichen Vorstellungen auf gewisse allgemeine Ideen zurückzuführen, lehrt uns dann wohl die Wahrnehmung dieser empirischen Bewußtseinshandlungen etwas Anderes kennen, als das einfache, ewiggleiche Wesen unsrer Seele? Die Kritik der Vernunft stellt den Satz auf, in allen unsern Vorstellungen von den äußeren Dingen sei stets die Idee unsres Ich enthalten und diese Idee sei bei aller Verschiedenheit jener

Vorstellungen immer dieselbe. Dies würde heißen, unser Ich werde durch die Eindrücke der äußeren Objecte durchaus nicht berührt, verändert oder entwickelt; was aber von einem andern Dinge nicht verändert wird, steht auch in keiner wirklichen Beziehung zu demselben, sondern ist an und durch sich selbst; folglich enthält der Begriff des Ich, wie ihn Kant in seiner Kritik aufstellt, offenbar die Idee eines Dinges an sich.

Wollte Kant wirklich die Ansicht durchführen, daß unsre Seele mit unsrem Körper durch eine innere und nothwendige Beziehung verbunden sei und daß sie deshalb unter keiner andern Form, als dieser sinnlich-wahrnehmbaren, erkannt werden könne, so mußte er auch zugeben, daß das Wesen der Seele durch die verschiedenen Beziehungen derselben zu den materiellen Dingen verändert und entwickelt werde; dann durfte er nicht von der Seele wie von einem besonderen, höheren Wesen im Körper sprechen; dann mußte er förmlich die Immaterialität und die Unsterblichkeit der Seele leugnen. Denn, wenn der Begriff: Seele, nichts Weitres bedeutet, als das Prinzip der Entwicklung und Bewegung, kraft dessen der Mensch von einem Zustande zu dem anderen übergeht; so würde allerdings die Idee eines vollendeten und absoluten Zustandes dieser Seele einen Widerspruch enthalten. Doch, wir lassen jetzt diese Betrachtungen fallen, da wir bei der Prüfung des praktischen Theils der Kantschen Philosophie darauf zurückkommen werden.

Zweitens, sucht Kant eine Versöhnung zwischen dem Verstand und der Vernunft herbeizuführen, welche sich in Bezug auf die verschiedenen kosmologischen Ideen in einem vollkommenen Widerspruch befinden.

a) Kant zeigt, daß die Merkmale: endlich und unendlich, wenn wir sie auf den Begriff der Welt als eines Dinges

an sich anwenden, allemal eine Antinomie erzeugen; daß jedoch dieselben Merkmale sich ganz wohl mit einander vertragen, sobald wir die Welt als eine bloße Erscheinung auffassen. Wir betrachten die Welt, sagt Kant, bald als endlich, bald als unendlich, oder, genauer gesprochen, wir bezeichnen durch den Begriff: Welt, bald eine endliche Totalität von Gegenständen, bald aber suchen wir diesen Begriff zu erweitern und neue Gegenstände in denselben aufzunehmen; bald beginnen wir unsre Zeitrechnung mit einem bestimmten Punkte und bald wieder gehen wir auch über diesen Punkt hinaus.

So richtig diese Bemerkungen Kants sind, so reichen sie doch nicht hin, um die aufgeworfene Frage völlig zu erledigen. Kant glaubt den Zwiespalt zwischen den beiden Vermögen unsres Geistes zu beenden, indem er beide für unfähig erklärt, sich eine deutliche Vorstellung von dem Gegenstande ihres Streites, von der Welt als einem Dinge an sich, zu bilden; er läßt jedoch diese Idee der Welt als eines absoluten Ganzen stehen. Allein, so lange wir diese Idee nicht gänzlich beseitigen, wird sich der alte Streit immer wieder erheben, und Verstand und Vernunft werden neue Anstrengungen machen, um zu einer vollständigen Erkenntniß dieses Weltalls zu gelangen, was auch immer der Philosoph dagegen sagen mag. Diese Bestrebungen der Metaphysik werden noch überdies ermuntert und begünstigt durch die von Kant aufgestellte Theorie des Raumes und der Zeit. Raum und Zeit sind, nach der Kantschen Ansicht, unendliche Totalitäten, d. h. wir fassen alle Dinge im Raum und in der Zeit als eine Einheit, als ein Ganzes auf, durch einen einzigen, unmittelbaren Act der Anschauung. Was ist aber dieser Act der Anschauung Anderes, als die Idee einer absoluten Totalität, eines Alls?

Durch eine Umgestaltung jener Theorie, wie wir dieselbe oben versucht haben, muß also auch die Vorstellung von einer

absoluten Totalität aller Dinge sogleich verschwinden. Indem wir jeden einzelnen Gegenstand nicht auf einen allgemeinen Raum, sondern auf einen andern Gegenstand beziehen, welcher ihn umgiebt und begrenzt, kommen wir niemals auf die Idee einer absoluten Grenze oder einer absoluten Totalität aller Dinge, sondern nur auf die Idee einer unendlichen Stufenfolge derselben. Ebenso ist es mit der Zeit. Wir sprechen gewöhnlich ganz im Allgemeinen von dem Anfange der Welt oder des Menschengeschlechts; allein, nach unsrer Theorie, ist es falsch, so allgemein zu sprechen, weil die Begriffe: Menschengeschlecht, Welt, Zeit, bloße metaphysische Abstractionen sind. Vielmehr müssen wir allemal von einer bestimmten, uns vorliegenden Thatsache anfangen und, von dieser aufsteigend, die ihr vorhergehenden Thatsachen, eine nach der andern, ins Auge fassen. Auf diese Weise werden wir finden, daß jede Thatsache wieder eine andere Thatsache voraussetzt und daß wir niemals in dieser Reihe der Thatsachen auf eine absolut erste stoßen. Also, mit einem Worte, der Begriff: Welt, oder All, ist nur uneigentlich zu nehmen, und es gilt von ihm Dasselbe, was wir oben von den Begriffen: Mensch, Seele, Substanz, gesagt haben.

b) Kant will beweisen, daß die zwei Sätze: Es giebt einfache Theile, und: Es giebt keine einfache Theile, recht wohl mit einander verträglich seien. Man braucht nur, sagt er, diesen Ausdruck ein wenig zu verändern; man darf nur nicht sagen: Es giebt einfache Theile, oder: Es giebt keine einfache Theile, sondern: Wir betrachten die Dinge bald als einfach, bald als zusammengesetzt. Auch hier müssen wir die von Kant angeregte Frage etwas tiefer zu erfassen suchen. Es handelt sich bei dieser Frage um den Gegensatz zweier verschiedenen Arten von Synthesen, einer empirischen und einer metaphysischen Synthese. Die Metaphysik sucht für ihre

Synthese a priori einen absoluten Ausgangspunkt, ein einfaches Prinzip, dergleichen z. B. die Leibnitzische Idee der Monaden ist. Die Erfahrung dagegen weiß Nichts von einem absolut einfachen Elemente; die chemische Analyse entdeckt immer neue Zusammensetzungen selbst in denjenigen Stoffen, welche man bisher als einfache betrachtet hatte, und die mechanische Zertheilung der Körper findet sich weit eher durch die Unzulänglichkeit unsrer Werkzeuge, als durch die Untheilbarkeit der Körpertheilchen aufgehalten. Dieser merkwürdige Unterschied zwischen den Resultaten der Erfahrung und den Ansichten der Metaphysiker erklärt sich aus der Verschiedenheit der Zwecke, welche eine jede dieser Betrachtungsweisen verfolgt. Vom metaphysischen Standpunkte aus angesehen, ist die besondere Daseinsform der Dinge eine bloße Aeußerung oder Bestimmung eines absoluten Prinzips. So z. B. erklärt Leibnitz das körperliche Dasein und die sinnlichen Aeußerungen des Menschen für bloße Ausstrahlungen einer inneren Einheit, der Monade. Die Metaphysik bedarf deshalb einer absolut einfachen Einheit; denn eine Substanz, welche eine Mannigfaltigkeit von Theilen, eine Entwickelung in sich enthielte, wäre noch allzunahe mit dem erfahrungsmäßigen Charakter der Körper verwandt und würde dadurch der Anwendung jenes metaphysischen Prinzips unüberwindliche Schwierigkeiten entgegensetzen. Der Empirismus dagegen, welcher die Entwickelung der Dinge und den Uebergang vom Einfacheren zum Zusammengesetzteren als Grundgesetz der Natur anerkennt, muß folgerecht in jedem Theile der Natur eine solche Entwickelung, eine Mannigfaltigkeit allgemeiner Elemente voraussetzen. Ihm ist es auch nicht um eine Construction oder Schöpfung der Welt aus einem absoluten Nichts, aus einem einfachen Punkte, zu thun, sondern seine Synthese ist eine bloße Wiederzusammensetzung eines Ganzen, welches er

durch die vorhergehende Analyse in eine beliebige Zahl relativ einfacher Theile zerlegt hat.

c) Kant behauptet, die Idee einer stetigen Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen schließe die Idee einer freien Ursache nicht aus, und beruft sich, zur Begründung dieser Ansicht, auf die menschlichen Handlungen, als deren letzte Ursache man die Freiheit des Willens ansehe, obgleich sie offenbar durch eine Reihe äußerer, mechanischer Ursachen bedingt seien. Um diese merkwürdige Thatsache zu erklären, führt er an, daß wir unsre Handlungen immer unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, das eine Mal, nach ihrem Charakter als Erscheinungen, d. h. mit Beziehung auf ihre Ursachen und ihre Wirkungen in der Sinnenwelt, das andere Mal, als Noumene, d. h. mit Hinsicht auf den inneren und idealen Beweggrund derselben.

Wie man sieht, geht Kant bei dieser Beweisführung von der Ansicht aus, der Mensch gehöre nicht blos der Natur oder dem Reich des Sinnlichen an, sondern er sei zugleich Mitglied einer höheren Ordnung der Dinge, Noumen. Das materielle Dasein und die äußerlich wahrnehmbaren Handlungen des Menschen sind zwar, nach dieser Annahme, ein Gegenstand unserer Erkenntniß; allein sein inneres Leben, sein Wille und sein Gefühl sind den strengen Gesetzen unsres Verstandes nicht unterworfen, und, wenn auch unsere theoretische Vernunft sich zu der Anschauung einer höheren Kraft, eines freien Willens im Menschen erheben kann, so gehört doch die Erklärung und Bestimmung dieses Freiheitsbegriffs einzig und allein der praktischen Vernunft an.

Diese Art, das schwierige Problem der menschlichen Freiheit zu lösen, ist allerdings mehr geeignet, die Verwirrung der hierüber herrschenden Ansichten zu steigern, als dieselben aufzuklären. Kant nimmt an, daß die moralischen

Entschließungen des Menschen völlig unabhängig seien von den äußeren Bedingungen seines Daseins, von seiner Erziehung, seiner Körperbeschaffenheit, seiner Stellung in der Gesellschaft. Nun beruht das materielle Dasein des Menschen auf dem Prinzip einer steten Entwickelung, in deren Folge die Organe seines Körpers sich kräftigen, die Anlagen seines Geistes sich ausbilden, seine Ansichten und seine Erfahrungen sich erweitern. Jeder Schritt, den er auf diesem Wege einer stetigen Vervollkommnung zurücklegt, öffnet ihm neue Bahnen, verschafft ihm neue Stützpunkte für alle folgende Schritte. Allein, wenn wir Kant glauben sollen, so wäre diese ganze Mühe verloren, denn auch die größten Erfolge der materiellen Entwickelung des Menschen tragen Nichts bei zu seiner idealen Vollendung; der Gebildetste besitzt keine größere moralische Freiheit und keine größere Willensthätigkeit, als der Wilde, und die Tugend mag in einem Zeitalter patriarchalischer Einfachheit sich einer größern Verbreitung und eines höhern Ansehns erfreuen, als in einem Jahrhundert der Bildung und Aufklärung.

Diese Ansicht, daß der ganze Fortgang der Kultur nichts Weiteres sei, als ein nutzloses Spiel; daß der wahre Zweck des Menschen nicht durch die Mittel der Civilisation erreicht werde; daß die moralische Vollkommenheit desselben häufig gerade im umgekehrten Verhältniß mit dessen materieller Entwickelung stehe; diese Ansicht hat für unsre Vernunft etwas zu Abstoßendes, als daß dieselbe sich dabei beruhigen könnte, wenn schon sie die Thatsache nicht zu leugnen vermag, welche ihr zu Grunde liegt. Allerdings scheint in gewisser Hinsicht die Ausübung der moralischen Tugenden unabhängig zu sein von der Ausbildung unsrer Verstandeskräfte, unsrer politischen Ansichten, unsrer industriellen Thätigkeiten und Kenntnisse; allerdings finden wir die Tugend der Menschenliebe

oft in größerer Reinheit und Stärke bei dem Kinde, als bei dem Manne, und die Laster der Bosheit, der Hinterlist und des Betrugs sind weit seltener in den patriarchalischen Familien der Landbewohner, als unter der Bevölkerung großer Städte. Allein was folgt aus dieser Thatsache? Folgt daraus, daß der Kulturfortschritt selbst etwas Ungesetzliches oder mindestens Nutzloses sei? Oder folgt daraus, daß Kant und die übrigen Idealisten sich einen falschen Begriff von der Freiheit und von der Bestimmung des Menschen gebildet haben? Nach der Ansicht der Idealisten oder Spiritualisten, genießt der Mensch einer vollkommenen Freiheit, d. h. einer vollkommenen Unabhängigkeit von den äußeren Bedingungen seines sinnlichen Daseins. Allein diese Freiheit ist etwas rein Negatives oder Ideales; sie bringt keine positive Resultate hervor; durch sie wird weder der Einzelne, noch die Menschheit in ihrer Ausbildung gefördert; ihr ganzes Verdienst besteht blos darin, daß sie die äußeren Eindrücke und Versuchungen abwehrt, welche die menschliche Seele zu bezwingen drohen.

Nach der Idee der Entwickelung dagegen ist die Freiheit des Menschen keine absolute, aber dafür ist ihr Charakter ein weit positiverer. Der Mensch entwickelt sich, d. h. er entwickelt diejenige Daseinsform, in welcher er sich findet. Die menschlichen Handlungen sind also allerdings in gewisser Hinsicht vorausbestimmt, nämlich in Bezug auf ihren Ausgangspunkt oder auf die Bedingungen, unter denen sie ins Leben treten; z. B. das Individuum hat nicht die freie Wahl, sich zum Staatsmanne zu machen, wenn es in einem Lande lebt, wo die Bürger keinen Antheil an der Regierung haben; es hat nicht die freie Wahl, eine Rolle in der Welt zu spielen, wenn nicht äußere Verhältnisse, der Einfluß anderer Personen, oder sonstige besondere Umstände seine Entwickelung begünstigen; man wird nicht Künstler, Gelehrter oder Geschäfts-

mann durch einen einfachen freien Willensact, durch einen plötzlichen Schwung des Gefühls, sondern durch eine lange und mühsame Vorbereitung und unter dem Einfluß einer Menge künstlicher Bedingungen, einer guten Erziehung, guter Muster, reicher Erfahrungen u. s. w. Ein einziger Fehlgriff in der Erziehung eines Menschen, ein einziger falscher Schritt, den er selbst thut, kann seine Entwickelung hemmen oder stören, und zwar bis zu dem Grade, daß es ihm vielleicht unmöglich wird, dahin zu gelangen, wohin ein Anderer gelangt, dessen Entwickelung durch die äußeren Umstände mehr begünstigt ward. Dieselbe Bemerkung machen wir in Bezug auf die moralischen Anlagen des Menschen. Die Mehrzahl unsrer Fehler sind das Resultat einer üblen Gewohnheit, welche unsrem Charakter allmälig eine solche falsche Richtung mittheilte. Ist es nun nicht widersinnig, zu verlangen, daß der Mensch Dasjenige, was ihm durch eine lange Gewohnheit eigen geworden ist, durch einen einzigen Act seines Willens wieder abthun solle? Gewiß, die Erziehung und Besserung der Menschen würde weit leichter und sicherer vor sich gehen, wenn man sich entschließen wollte, dabei Schritt vor Schritt zu verfahren, allmälig die äußeren Umstände, welche einen nachtheiligen Einfluß auf die Bildung des Individuums gehabt haben, einen nach dem andern, zu entfernen, und ihm eine seiner Entwickelung günstigere Stellung und Beschäftigungsweise anzuweisen. Die Theorie der idealen Freiheit, wie sie Kant aufgestellt hat, löst den vorhandenen Widerspruch keineswegs auf, denn diese Freiheit, welche allen psychologischen und pathologischen Bedingungen der menschlichen Handlungen schnurstracks entgegenläuft, ist selbst wieder ein unauflösbares Problem, da sie den Menschen in ein ideales und ein materielles Wesen spaltet. Betrachten wir dagegen den Menschen vom empirischen

Gesichtspunkte aus, als ein blos materielles Wesen, so finden wir in ihm eine relative Freiheit, d. h. wir finden, daß der Mensch zwar die Macht hat, die äußeren Bedingungen seines Daseins, die Natur und andere Menschen, sich zu unterwerfen und nach seinen Bedürfnissen und Ideen zu gebrauchen, daß aber die verschiedenen Acte dieser Entwickelung des Menschen eine festgeschlossene Reihefolge bilden, dergestalt, daß der Mensch den einen Act nicht eher vollziehen kann, bevor er einen andern vollzogen, welcher die Bedingung von jenem enthält, und daß die Art und Weise, wie ein früherer Act vollzogen ward, einen unvermeidlichen Einfluß auf alle folgende übt. Auch hierüber werden wir bei der Besprechung der Kritik der praktischen Vernunft uns weiter verbreiten.

d) Endlich, sucht Kant zu beweisen, daß die Annahme einer absoluten Ursache die Idee einer unendlichen Reihe relativer und bedingter Ursachen nicht ausschließe. Wir können, sagt er, recht wohl als die letzte oder höchste Ursache von Allem Gott ansehen, allein zugleich müssen wir auch die nächsten oder Mittelursachen aufsuchen, welche in einer stetigen und unendlichen Aufeinanderfolge unter sich verknüpft sind.

An dieser Theorie Kants haben wir einen doppelten Fehler zu rügen. Erstens, ist der Begriff: Gott, wie ihn diese Theorie aufstellt, völlig bedeutungslos, denn, wenn sich eine Thatsache durch das Dasein und die Wirksamkeit einer andern, ihr unmittelbar vorangehenden Thatsache oder durch das Dasein und die Wirksamkeit der Ursachen dieser Thatsache erklärt, so haben wir nicht nöthig, zu der Idee einer ersten Ursache unsere Zuflucht zu nehmen; wenn dagegen durch die ganze Reihe der Mittelursachen Nichts erklärt wird, und wir also in jedem Falle zu der ersten Ursache aufsteigen müssen, so ist nicht wohl begreiflich, wozu wir dann alle jene Mittelursachen annehmen. Ueberhaupt aber (und Dies

ist unser zweites Bedenken) ist das Verhältniß dieser verschiedenen Ursachen zu einander von Kant auf eine sehr unbefriedigende Weise dargestellt. Kant sagt, die Ursache A werde zu ihrer Wirksamkeit bestimmt durch die Ursache B, B durch C u. s. w., und es bedürfe also einer freien und absoluten Ursache, um dies ganze Getriebe in einander greifender Räder in Bewegung zu setzen. Dies ist also ungefähr dieselbe Ansicht, welche schon Aristoteles in seiner Idee eines ersten Bewegenden (πρῶτον κινοῦν) aufstellte. Bei dieser Theorie bleibt jedoch unerklärt, welches eigentlich das Verhältniß der verschiedenen Ursachen zu einander sei. Nach der Erklärung, welche Kant an mehreren Stellen seiner Kritik von der Causalität giebt, könnte man fast voraussetzen, er nehme an, daß das Dasein der einen Ursache von dem Dasein und der Wirksamkeit einer andern Ursache abhänge, d. h. daß die Substanz A von B, B von C u. s. w. hervorgebracht werde. Bei einer solchen Voraussetzung, bedürfte es dann allerdings der Annahme eines absoluten, an und durch sich existirenden Schöpfers aller Ursachen; allein diese Voraussetzung geht offenbar zu weit, denn sie würde alle Zwischenursachen überflüssig machen. Wenn die Ursache A nur in Folge eines Actes der Ursache B existirt, wenn B gleichfalls eine bloße Erscheinung oder Wirkung von C ist, u. s. w., so besteht nothwendig zwischen A, B, C u. s. f. eine vollkommene Identität; denn, da A nichts Weiteres ist, als eine Aeußerung von B, B nichts Anderes, als eine Wirkung von C, so ist A eigentlich unmittelbar in C enthalten und mit ihm identisch, und es existirt sonach jede einzelne Substanz unmittelbar durch einen schöpferischen Act der obersten Ursache, ohne die Dazwischenkunft von Mittelursachen. Andrerseits, lassen uns jedoch die eigenen Ausdrücke Kants an dieser Stelle glauben, daß er bei seiner Beweisführung nicht jene

metaphysische Idee der Causalität im Auge hatte, sondern daß er unter dieser Benennung nur die Bestimmung der Thätigkeit einer Substanz durch die Thätigkeit einer andern Substanz verstand, wobei er also das selbstständige Dasein beider Substanzen als eine Thatsache voraussetzte. Wir haben hier, sagt er, zwei Ursachen, A und B; die Ursache A soll eine Wirkung hervorbringen, allein, damit sie dies könne, muß sie durch B bestimmt werden. Z. B. wir wollen mittelst des Feuers Wärme erzeugen; allein, um Dies zu können, müssen wir vorher das Holz anzünden; um das Holz anzuzünden, bedürfen wir wiederum eines anderen entzündeten Stoffs; für diesen wieder eines anderen, und so ins Unendliche fort. Um also zu einer bestimmten Wirkung zu gelangen, müßten wir, meint Kant, eine unendliche Reihe von Ursachen oder Bedingungen durchlaufen.

Allein diese scheinbare Schwierigkeit ist, nach unserer Ueberzeugung, blos die Folge einer mangelhaften Beobachtung der natürlichen Thatsachen. Kant nämlich scheint anzunehmen, daß die verschiedenen Substanzen die Bewegung, welche von irgend einem ersten Punkte ausgeht, nur durch sich hindurchleiten und fortpflanzen, ohne in sich selbst ein Prinzip der freien Thätigkeit und Bewegung zu haben. Allein Dem ist in der That nicht so. Jede Substanz ist begabt mit einer eigenthümlichen und selbstständigen Bewegung; wenn sie also auch durch die Bewegung einer anderen Substanz afficirt oder bestimmt wird, so modificirt sie doch zugleich jene fremde Bewegung durch ihre eigene, so daß wir also die Wirkung, welche sie hervorbringt, hinreichend aus ihrer eigener Thätigkeit erklären können, ohne allemal auf eine noch entferntere Ursache zurückzugehen.

Drittens endlich, unterwirft Kant die philosophischen Beweise für das Dasein Gottes einer kritischen Prüfung.

Der Begriff: Gott, sagt Kant, ist ein äußerst fruchtbarer und in mehrfacher Hinsicht der menschlichen Vernunft unentbehrlicher Begriff. Um das Wesen und die Eigenschaften der einzelnen Dinge recht zu erkennen, bedürfen wir der Idee eines allgemeinsten Wesens oder einer obersten Realität, aus welcher wir jene ableiten; diese oberste Realität nun ist Gott. Allein, fährt Kant fort, etwas Anderes ist der Begriff: Gott, etwas Anderes, das reale und wirkliche Dasein dieses Gottes. Unsre Vernunft kann sich zwar eine Idee von Gott bilden, allein sie findet sich außer Stande, das Dasein Gottes auf theoretischem Wege zu beweisen. Folglich, schließt Kant, ist der Begriff: Gott, vom theoretischen Standpunkte aus betrachtet, nichts Weiteres, als ein Ideal oder eine Normalidee, nach welcher unser Verstand alle seine übrigen Ideen regelt; das wirkliche Dasein Gottes dagegen ist blos Gegenstand unsrer praktischen Ueberzeugung.

Diese Kantsche Kritik der Beweise für das Dasein Gottes hat ein großes Ansehen erlangt, besonders unter den Theologen, welche in derselben ein Auskunftsmittel zu finden glaubten, um die Freiheit des Denkens mit den religiösen Dogmen auszugleichen; dennoch müssen wir bekennen, daß diese Theorie uns als eine der schwächsten Parthien der Kritik der Vernunft erscheint. So begründet auch die Einwürfe Kants gegen die gewagten Schlußfolgerungen der Metaphysik sind, so mangelhaft und unklar ist seine eigene Ansicht von der Sache. Kant sagt, die Idee: Gott, enthalte nicht zugleich in sich das Dasein Gottes, weil überhaupt keine Idee die Realität ihres Gegenstandes in sich schließe. Allein nicht ohne Grund könnten ihm die Metaphysiker antworten, daß Dies eben nur bei den empirischen Gegenständen der Fall sei, nicht aber bei der Idee eines solchen allerrealsten Wesens; denn, untersuchen wir, weshalb der Begriff eines Gegenstan-

des verschieden sei von dem wirklichen, äußeren Dasein des Gegenstandes, so finden wir den Grund hiervon darin, daß der Begriff nur das Allgemeine, Einfache, das dem Gegenstande mit andern Gegenständen Gemeinsame ausdrückt, während das objective Dasein des Gegenstandes in der bestimmten Form besteht, unter welcher jenes Allgemeine zu einer Einheit und Einzelheit verbunden erscheint. Dieser Gegensatz nun von Allgemeinheit und Einzelheit, von Innerem und Aeußerem, muß nothwendig wegfallen bei dem Begriff eines Wesens, welches, seiner Natur nach, vollkommen einfach, ohne eine Vielheit von Elementen oder Verhältnissen sein soll. In dem Wesen Gottes kann nicht zwischen einem Allgemeinen und einem Besonderen, zwischen gewissen einfachen Elementen und einer gewissen, bestimmten Art ihrer Zusammensetzung unterschieden werden; es findet also auch, in Bezug auf Gott, kein Fortgang von der Allgemeinheit des Begriffs zu der Bestimmtheit des wirklichen Daseins statt; essentia dei involvit ejus existentiam.

Man muß gestehen, daß die Metaphysiker bei diesen Einwürfen gegen die Kantschen Ansichten consequenter verfuhren, als Kant selbst. Kant ließ die Idee eines absoluten Wesens gelten, d. h. eines Wesens, welches in jeder Hinsicht den vollkommensten Gegensatz zu allen Wesen in der Erfahrung bildet, und gleichwohl wollte er auf dieses Wesen diejenigen Merkmale anwenden, welche sich nur auf die Natur empirischer Objecte beziehen. Bei der Erkenntniß der empirischen Objecte bedarf es allerdings allemal eines doppelten Actes unsres Bewußtseins, des Begriffs, welcher durch einen Act der Abstraction das Allgemeine auffaßt, und der Anschauung oder Empfindung, welche das wirkliche Dasein des Gegenstandes bestätigt. So wissen wir z. B., daß der Begriff: Mensch, eine Abstraction von der bestimmten An-

schauung einzelner Menschen ist, und deshalb beziehen wir denselben auch stets auf eine solche bestimmte und einzelne Anschauung. Sollte nun Dasselbe von dem Begriffe des Absoluten oder Realen gelten, so würde daraus folgen, daß dieser Begriff ebenso, wie die Begriffe: Mensch, Kraft, Körper u. s. w. eine bloße Abstraction wäre und die ihm entsprechende Wirklichkeit sich nur in der Erfahrung oder der Anschauung einzelner und endlicher Objecte fände. Soll dagegen der Begriff: Gott, etwas Selbstständiges, an sich Reales, ein besonderes Wesen bezeichnen, wie dies Kant, nach den darüber gegebenen Erklärungen, anzunehmen scheint, so muß man auch diesem Begriffe auf irgend eine Weise Dasein beilegen und nöthigenfalls für den Nachweis dieses Daseins ein, von dem gewöhnlichen, nur auf sinnliche Gegenstände anwendbaren, verschiedenes logisches Verfahren gebrauchen. Auf keinen Fall läßt sich der genannte Begriff, so wie es bei Kant geschieht, gleichsam in der Luft schwebend erhalten.

Also, nicht die Folgerichtigkeit der metaphysischen Beweise für die Realität der Idee eines absoluten Wesens durfte Kant angreifen, sondern die Richtigkeit dieser metaphysischen Idee selbst. Giebt er die Letztere zu, so kann er auch die Erstere nicht folgereich bestreiten. Alle Abstractionen oder Allgemeinbegriffe, deren wir uns in den empirischen Wissenschaften bedienen, haben anerkanntermaßen eine blos relative Geltung oder Realität, d. h. wir gebrauchen sie so, daß wir uns bewußt sind, es seien Dies eben nur Abstractionen, und daß wir also auch deren Bedeutung und Gebrauch durch die Beobachtung der einzelnen Gegenstände, von denen sie abstrahirt sind, fortwährend modificiren und näher bestimmen. So z. B. wurde, wie wir Dies schon oben des Weiteren auseinandergesetzt haben, der Begriff: Raum, verändert, je nach-

dem wir eine größere oder geringere Anzahl von bestimmten Erscheinungen unter denselben befassen; so gebrauchen die Physiker den Ausdruck: Kraft, bald in einem weitern, bald in einem engern Sinne; so spricht man in der Chemie von einfachen Stoffen, obgleich man aus der Erfahrung wohl weiß, daß es eigentlich einfache Stoffe nirgends giebt, daß vielmehr auch die scheinbar ganz einfachen Stoffe sich, bei genauerer Analyse, immer wieder in eine Mehrheit noch einfacherer auflösen lassen. Wenn nun der Begriff der höchsten Realität auch ein solcher relativer Begriff oder, wie es Kant selbst ausspricht, eine blos regulative Idee, d. h. eine Regel unsres Abstrahirens und Subsumirens ist, so kann ihm freilich eine selbstständige, absolute Realität nicht zukommen; denn ein Begriff, der einer steten Veränderung und Erweiterung unterworfen ist, kann nicht der Begriff eines wirklich daseienden, selbstständigen Wesens sein. Wenn wir dagegen, wie Kant auch wiederum anzunehmen scheint, den Begriff der höchsten Realität für einen geschlossenen erklären, d. h. für einen solchen, der wirklich den Inbegriff aller Realität enthält, zu dem durch Beobachtung und Erfahrung Nichts mehr hinzugefügt werden kann, so gestehen wir hierdurch diesem Begriffe auch ein selbstständiges Dasein zu; denn, wäre der Begriff der höchsten Realität nicht zugleich der Begriff eines bestimmten Wesens, als des Trägers jener Realität, so wäre durchaus kein Grund vorhanden, warum derselbe nicht ebenso gut verändert und erweitert werden könnte, wie die Begriffe: Raum, Kraft, Zeit u. s. w.

Wir wollen dies durch eine geschichtliche Betrachtung deutlicher machen. Die alten griechischen Philosophen nahmen als die höchste Realität die Elemente an, der eine das Feuer, der andere das Wasser, ein dritter die Luft u. s. w. Spätere Philosophen, welche die Eigenschaften der Dinge genauer

beobachtet hatten, sahen ein, daß jener Begriff der Realität oder des obersten Prinzips der Dinge unzureichend sei; sie ergänzten und erweiterten denselben durch Aufnahme der neuen Vorstellungen, welche die Erfahrung ihnen an die Hand gab; sie setzten also z. B. an die Stelle der blos elementaren Stoffe gewisse chemische Kräfte — das Prinzip der Mischung und Entmischung, der Anziehung des Gleichartigen u. s. w. Noch später, als man bemerkte, daß gewisse Naturwesen (die Pflanzen und Thiere) in ihrem Entstehen und ihrer Fortentwickelung Eigenthümlichkeiten offenbaren, welche den andern, z. B. den Steinen, den Elementen u. s. w. abgehen, sah man sich genöthigt, auch diese Eigenschaften in den Begriff des obersten Prinzips aufzunehmen; die Idee einer bildenden und belebenden Kraft verdrängte die rohe Vorstellung einer blos mechanischen oder chemischen Ursache. Als man endlich das Wesen des menschlichen Geistes mehr und mehr kennen lernte; als man einsah, daß die Gedanken, Empfindungen und Bewegungen des Menschen nicht das bloße Product einer mechanischen Verbindung oder Trennung seiner Körpertheile sind, sondern daß dabei noch ein anderes, höheres Prinzip thätig ist; als man den Begriff der Seele, des Ich, der Persönlichkeit deutlicher erfaßte; da suchte man auch für diese Erfahrung eine entsprechende Abstraction, einen Typus; das Prinzip aller Dinge erhielt jetzt den Charakter der vollkommensten Klasse unter diesen Dingen, es ward ein Ich, eine Person, ein Geist.

Aus diesem geschichtlichen Entwickelungsprocesse der Idee des obersten Prinzips der Dinge oder der höchsten Realität geht so Viel hervor, daß diese Idee wirklich nicht ein geschloßner Begriff, sondern eine sich fortwährend erweiternde und vervollständigende Vorstellung ist, eine regulative Idee, wie Kant es nennt. Aber freilich fällt damit auch die Beziehung

dieser Idee auf eine abgeschlossene, objective Existenz weg; dieselbe wird zu einem blos subjectiven, wenn schon allgemeingültigen Prinzipe unsres Denkens, zu einer Regel unsrer Vernunft. Man könnte nun zwar wohl denken, der Begriff eines absolut realen Wesens ließe sich denn doch wenigstens als höchster, wenn auch unbestimmter, Zweck oder Zielpunkt für unsre Erkenntniß der bestimmten Stufen oder Formen der Realität in der Erfahrungswelt festhalten; und so mag wohl auch Kant sich die Sache vorgestellt haben. Allein, so gefaßt, schwebt, wie gesagt, dieser Begriff völlig in der Luft, denn, als ein unbestimmter, gleichsam fließender Begriff, als die bloße Idee oder das Streben nach absoluter Realität, läßt er gar keine bestimmte Anschauung zu, kann also auch nicht einmal im bloßen Denken auf ein wirkliches Wesen oder gar auf eine Persönlichkeit bezogen werden, da eine Persönlichkeit stets etwas durchgängig Bestimmtes, in sich Abgeschlossnes und Erfülltes ist. Er ist aber auch, in dieser Fassung, nicht einmal fruchtbar für die Erkenntniß der bestimmten Realitäten, denn, geschieht diese Erkenntniß wirklich, wie dies Kant am Ende der Kritik der reinen Vernunft, wo er von den Prinzipien der Naturforschung spricht, als Gesetz aufstellt, auf dem Wege einer stetigen, ins Unendliche fortgesetzten Generalisation und Specification, d. h. eines unendlichen Aufsteigens von einer Erscheinung zur andern und Wiederherabsteigens von der höhern zur niedern, so bedarf es eines besondern Zielpunktes für dieses unendliche Vorwärtsstreben des wissenschaftlichen Triebes nicht; ja es ist sogar die Aufstellung eines solchen widersprechend und bedenklich, weil dadurch der Verstand veranlaßt wird, sich die Reihe seiner Forschungen als vollendet zu denken und an die Stelle der unbestimmten Idee einer obersten Ursache oder Realität, den bestimmten Begriff einer absoluten Realität zu setzen, wie dies z. B.

in der alten Teleologie so häufig geschah, wo man, was Kant selbst nachdrücklich rügt, eine jede Erscheinung unmittelbar auf eine absolute Ursache, den Willen Gottes, bezog.

Wie die Idee des Absoluten oder Gottes vom praktischen oder von irgend einem andern Standpunkte des menschlichen Bewußtseins aus sich darstellen und begründen lasse, haben wir hier nicht zu untersuchen; Kant selbst verweist uns in dieser Hinsicht auf seine Kritik der praktischen Vernunft. Nur so Viel glaubten wir darthun zu müssen, daß, vom speculativen Standpunkte aus betrachtet, nicht blos der Beweis einer objectiven Existenz des Begriffs eines absolut realen Wesens, sondern schon das Denken dieses Begriffs (man mag ihn nun als einen unbestimmten, als ein bloßes Ideal, oder als einen geschlossenen und durchgängig bestimmten betrachten) unauflösbare Widersprüche in sich schließe, und daß daher Kant, durch die Prüfung und Widerlegung der metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes, seine Aufgabe, die Stellung des theologischen Vernunftideals zur Kritik der reinen Vernunft nachzuweisen, keineswegs vollständig gelöst habe.

Um die unsichre und zweideutige Stellung, welche in dem Kantschen Systeme die Idee der absoluten Weltursache einnimmt, noch anschaulicher darzustellen, wollen wir die eignen Worte Kants anführen, mit denen er die Kritik der speculativen Theologie abschließt.

„Fragt man denn also," heißt es daselbst, „erstlich, ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: Ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transscendentaler, d. i. blos dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein. Ist,

zweitens, die Frage, ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, nothwendig u. s. w. sei, so antworte ich, daß diese Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem andern, als empirischem Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer diesem Felde sind sie blos Titel zu Begriffen, die man einräumen, wodurch man aber auch Nichts verstehen kann. Ist endlich, drittens, die Frage, ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen, so ist die Antwort: Allerdings, aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, so fern er ein, uns unbekanntes, Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer Naturforschungen machen muß. Noch mehr, wir können in dieser Idee gewisse Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Prinzip förderlich sind, ungescheut und ungetadelt erlauben. Denn es ist immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern auf das regulative Prinzip der systematischen Einheit der Welt, aber nur vermittelst eines Schema derselben, nämlich einer obersten Intelligenz, die nach weisen Absichten Urheber derselben sei, bezogen wird. Was dieser Urgrund der Welteinheit an sich selbst sei, hat dadurch nicht gedacht werden sollen, sondern, wie wir ihn, oder vielmehr seine Idee, relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft, in Ansehung der Dinge der Welt, brauchen sollen.

Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einzigen', weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber alsdann erweitern wir doch unsere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? Keinesweges. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei, (einen blos transscendentalen Gegenstand) aber, in Beziehung auf die systematische und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur studiren, voraussetzen müssen, haben wir jenes, uns unbekannte Wesen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (einem empirischen Begriff) gedacht, d. i. es in Ansehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die sich auf denselben gründen, gerade mit den Eigenschaften begabt, die, nach den Bedingungen unserer Vernunft, den Grund einer solchen systematischen Einheit enthalten können. Diese Idee ist also, respectiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft, ganz gegründet. Wollten wir ihr aber schlechthin objective Gültigkeit ertheilen, so würden wir vergessen, daß es lediglich ein Wesen in der Idee sei, daß wir es denken, und, indem wir alsdann von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht bestimmbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch außer Stand gesetzt, dieses Prinzip dem empirischen Vernunftgebrauch angemessen anzuwenden.

Aber (wird man ferner fragen) auf solche Weise kann ich doch von dem Begriffe und der Voraussetzung eines höchsten Wesens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war auch eigentlich diese Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Absichten ansehen, indem ich sie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelst besonderer, dazu in der Welt

darauf gestellten Anlagen, ableite? Ja, das könnt ihr auch thun, aber so, daß es euch gleich viel gelten muß, ob Jemand sage: Die göttliche Weisheit hat Alles zu seinen obersten Zwecken geordnet, oder: Die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Prinzip der systematischen und zweckmäßigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen, auch selbst da, wo wir jene nicht gewahr werden; d. i. es muß euch da, wo ihr sie wahrnehmt, völlig einerlei sein, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder: Die Natur hat es weislich so geordnet. Denn die größte systematische und zweckmäßige Einheit, welche eure Vernunft aller Naturforschung als regulatives Prinzip zum Grunde zu legen verlangte, war eben Das, was euch berechtigte, die Idee einer höchsten Intelligenz als ein Schema des regulativen Prinzips zum Grunde zu legen, und, so viel ihr nun, nach demselben, Zweckmäßigkeit in der Welt antrefft, so viel habt ihr Bestätigung der Rechtmäßigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Prinzip nichts Andres zur Absicht hatte, als nothwendige und größtmögliche Natureinheit zu suchen, so werden wir diese zwar, so weit als wir sie erreichen, der Idee eines höchsten Wesens zu danken haben, können aber die allgemeinen Gesetze der Natur, als in Absicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde, ohne mit uns selbst in Widerspruch zu gerathen, nicht vorbeigehen, um diese Zweckmäßigkeit der Natur als zufällig und hyperphysisch ihrem Ursprunge nach anzusehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Wesen über der Natur, von gedachten Eigenschaften, anzunehmen, sondern nur die Idee desselben zum Grunde zu legen, um, nach der Analogie einer Causalbestimmung, die Erscheinungen als systematisch unter einander verknüpft anzusehen.

Eben daher sind wir auch berechtigt, die Weltursache in der Idee nicht allein nach einem subtileren Anthropomorphism (ohne welchen sich gar Nichts von ihm denken lassen würde), nämlich als ein Wesen, das Verstand, Wohlgefallen und Misfallen äußert, zu denken, sondern demselben eine unendliche Vollkommenheit beizulegen, die also diejenige weit übersteigt, dazu wir durch empirische Erkenntniß der Weltordnung berechtigt sein können. Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, daß wir die Natur so studiren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmäßige Einheit, bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Denn, wiewohl wir nur Wenig von dieser Weltvollkommenheit ausspähen oder erreichen werden, so gehört es doch zur Gesetzgebung unsrer Vernunft, sie allerwärts zu suchen und zu vermuthen, und es muß uns jederzeit vortheilhaft sein, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach diesem Prinzip die Naturbetrachtung anzustellen. Es ist aber unter dieser Vorstellung, der zum Grunde gelegten Idee eines höchsten Urhebers, auch klar, daß ich nicht das Dasein und die Kenntniß eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde lege und also eigentlich Nichts von diesem Wesen, sondern blos von der Idee desselben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer solchen Idee, ableite. Auch scheint ein gewisses, ob zwar unentwickeltes Bewußtsein des ächten Gebrauchs dieses unseres Vernunftbegriffes die bescheidene und billige Sprache der Philosophen aller Zeiten veranlaßt zu haben, da sie von der Weisheit und Vorsorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken reden, ja den ersteren Ausdruck, so lange es blos um speculative Vernunft zu thun ist, vorziehen, weil er die Anmaßung einer größeren Behauptung, als die ist, wozu wir befugt sind, zurückhält,

und zugleich die Vernunft auf ihr eigenthümliches Feld, die Natur, zurückweiset."

Welche Widersprüche sind in diesen Sätzen zusammengedrängt! Es soll „etwas von der Welt Unterschiedenes geben, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthält;" aber gleichwohl sind wir „nicht berechtigt, ein Wesen über der Natur anzunehmen, sondern nur, die Idee desselben zu Grunde zu legen, um, nach der Analogie einer Causalbestimmung, die Erscheinungen als systematisch unter einander verknüpft anzusehen." Und gleich darauf sagt Kant wieder, wir dürften uns diese „Welturſache in der Idee" nicht allein nach einem subtileren Anthropomorphismus, nämlich als ein Wesen, das Verstand, Wohlgefallen und Misfallen, ingleichen eine demselben gemäße Begierde und Willen hat, denken, sondern demselben auch unendliche Vollkommenheit beilegen. Aber nichtsdestoweniger ist die Idee dieser allervollkommensten, mit Verstand, Willen und Gemüth begabten Ursache „nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern auf das regulative Prinzip der systematischen Einheit der Welt, aber nur vermittelst eines Schema derselben, nämlich einer obersten Intelligenz, die, nach weisen Absichten, Urheber derselben sei, bezogen wird." Endlich identificirt Kant geradezu den Begriff: Gott, mit dem Begriff: Natur, indem er sagt: „Es gilt gleich Viel, ob Jemand sagt: Die göttliche Weisheit hat Alles so zu ihrem obersten Zwecke geordnet, oder: Die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Prinzip der systematischen und zweckmäßigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen, auch selbst da, wo wir jene nicht gewahr werden; d. h. es muß da, wo wir eine solche Weisheit

wahrnehmen, uns einerlei sein, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder: Die Natur hat es weislich so geordnet."

Offenbar schwebt die Kantsche Ansicht von der obersten Weltursache in der Mitte zwischen der alten Teleologie, welche Alles direct auf eine übersinnliche Ursache bezog und daraus, mit Vorbeigehung der allgemeinen Naturgesetze, ableitete, und dem Naturalismus oder Materialismus, welcher Alles nach selbstständigen, der Natur inwohnenden Gesetzen erklärte und deshalb die Idee eines Wesens über und außer der Natur gänzlich abwies. Als Denker, als Naturforscher, als Vertheidiger des Prinzips der blos empirischen Realität aller unsrer Begriffe und Vorstellungen, mußte Kant nothwendig Naturalist sein und war er es auch in der That, wie die angeführten Stellen beweisen. Aber consequenter Naturalist zu sein, ward er verhindert durch sein religiöses Gefühl und durch die Furcht vor den Resultaten einer Lehre, welche sich so häufig als verderblich in ihren Folgen für die Sittlichkeit und das Wohl der Menschen gezeigt hatte und von welcher daher angenommen wurde, daß sie sich immer so zeigen müßte. Dazu kam endlich noch die Rücksicht, welche Kant auf den praktischen Theil seines Systems zu nehmen hatte, indem dieser, wie wir bald sehen werden, der Idee eines Wesens über der Welt als nothwendiger Grundlage bedurfte. Diese subjectiven Gründe, welche Kant bestimmten, die Idee eines absoluten Wesens, obgleich er die Unmöglichkeit, deren Realität zu erweisen, folglich auch (wie wir dies oben gezeigt) deren Undenkbarkeit aufs Klarste dargethan hatte, dennoch festzuhalten, mußten, indem sie sich unter dem Anschein objectiver, wissenschaftlicher Gründe geltend machten, nothwendig die Verwirrung der Begriffe und die Widersprüche erzeugen, welche wir so eben in den Sätzen

der Kritik nachgewiesen haben. Es giebt kein Mittleres zwischen der alten Teleologie und dem Naturalismus, d. h. zwischen derjenigen Ansicht, welche aus der Idee, die sie sich von dem absoluten Wesen und dessen Eigenschaften, seiner Weisheit, Güte u. s. w. gebildet hat, unmittelbar die Erscheinungen und ihren Zusammenhang ableitet, und der rein natürlichen Erklärung dieser Erscheinungen aus den Stoffen und Kräften der Sinnenwelt. Die Vermittlung, welche Kant versucht hat, ist eben, wie fast alle dergleichen Vermittlungen, eine Halbheit, eine Inconsequenz; die Unterscheidung zwischen constitutiven und regulativen Prinzipien, so subtil sie ist, kann doch dem Widerspruch nicht abhelfen, der in der Idee der absoluten Ursache zurückbleibt, denn eine Idee, welche auf der einen Seite eine bloße Regel unsres Denkens und Forschens, also etwas Unbestimmtes, einen steten Fortschritt in sich Enthaltendes, auf der andern Seite aber Idee eines Wesens, und zwar eines persönlichen Wesens, also etwas Bestimmtes, Abgeschlossenes ist, eine solche Idee widerspricht sich selbst und dieser Widerspruch kann durch keine, wenn auch noch so subtile Erklärung oder Modification beseitigt werden. Und dennoch hat diese Vermittlungstheorie Kants ein so großes Ansehn erlangt — ein Beweis, wie groß die Macht der Selbsttäuschung selbst in der Wissenschaft ist, welche dafür gelten will, die höchste Klarheit und Gewißheit der Erkenntniß zu erstreben, und wie gern man, an der Stelle einer Wahrheit, welche verletzt, sich einen Schein gefallen läßt, welchen unsre subjectiven Neigungen und Stimmungen uns empfehlen.

Ueberblicken wir noch einmal die Resultate dieser Vernunftkritik. Welche Zwecke hatte sie sich gesetzt? Wie hat sie diese Zwecke erfüllt?

Der Zweck der Kritik der reinen Vernunft war ein doppelter, ein positiver und ein negativer. Der letztere bestand darin, daß sie den Misbrauch der Begriffe unsrer Vernunft aufdecken und die Unmöglichkeit einer Erkenntniß außerhalb des Kreises der Erfahrung, die Unmöglichkeit einer Metaphysik im alten Sinne nachweisen sollte; er war gegen den Dogmatismus der deutschen Schule, namentlich Wolffs, gerichtet. Dieser Zweck ist insofern erreicht worden, als Kant allerdings die hauptsächlichsten Irrthümer der Metaphysik, in Betreff der Ideen von den Dingen an sich, der Welt, der menschlichen Seele, der Freiheit u. s. w. widerlegt, die Nichtigkeit aller Erkenntnisse aus bloßen Begriffen, ohne Beihülfe der Erfahrung, nachgewiesen und somit die Methode der alten Schule, welche Alles rein a priori, durch logische und ontologische Begriffsbestimmungen, demonstriren wollte, für immer zerstört hat. Auch ist diese alte Schule und ihre Metaphysik von dem Schlage, den Kant ihr beigebracht, nicht wieder erstanden. Aber freilich blieb Kant in der Kritik der metaphysischen Ideen häufig auf halbem Wege stehen; manche dieser Ideen behielten ihren transscendenten Charakter oder bekamen ihn auf einem anderen Wege wieder (so z. B. die Ideen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit, die Idee der Substanz, die des Ich u. a. m.); was aber die Wirkungen dieser Vernunftkritik ganz besonders schwächte und das Emporkommen einer neuen metaphysischen Schule begünstigte, welche den Kriticismus verdrängte, war dies, daß Kant durch die Art und Weise, wie er die empirische Erkenntniß der transscendenten, der Idee der Dinge an sich, gegenüberstellte, dem Gedanken Raum ließ, es müßte doch wohl

möglich sein, das Absolute, Uebersinnliche, das eigentliche Wesen der Dinge zu erkennen, da es ja, nach Kants eignen Aeußerungen, eine solche Welt der Dinge an sich gebe; ein Gedanke, welcher, an dem, der menschlichen Seele angebornen Verlangen nach dem Besitz und Genuß eines absoluten Wissens sich entzündend, nothwendig zur Fackel werden mußte, womit die Vernunft aufs Neue in die verschlossenen Tiefen ihres eigenen Wesens und des Wesens der Welt einzubringen versuchte.

Was den positiven Zweck der Kritik der reinen Vernunft betrifft, so war dies kein anderer, als der, gegen die Sensualisten den Beweis zu führen, daß unser Bewußtsein nicht ein bloßes Agglomerat vereinzelter und verworrener Empfindungen sei, sondern daß es in demselben auch etwas Beharrliches, von dem äußern Eindrucke oder der Materie der Empfindungen und Vorstellungen Unabhängiges, mit einem Worte, etwas Aprioristisches gebe. Diesen Beweis hat Kant geführt, theils, in der transscendentalen Aesthetik, durch die daselbst entwickelte Theorie des Raums und der Zeit, theils, in der transscendentalen Logik, durch die Lehre von den Kategorien, dem Schematismus und den Grundsätzen des reinen Verstandes oder den eigentlichen synthetischen Urtheilen a priori. Die Richtigkeit und Vollständigkeit dieser einzelnen Theorien haben wir an den betreffenden Stellen einer kritischen Prüfung unterworfen; es sei uns daher gestattet, jetzt nochmals in einem allgemeinen Ueberblicke deren Zweck und Zusammenhang uns zu vergegenwärtigen.

Hier drängt sich uns sogleich eine doppelte Frage auf: 1) Wollte Kant in der Kritik der Vernunft ein vollständiges System aller Vernunfterkenntnisse geben? und 2) Wie dachte er sich die Anwendung und den Nutzen eines solchen Systems in den einzelnen Wissenschaften?

Ueber den ersteren Punkt liegen von Kant selbst zwei Aeußerungen vor, die freilich nicht ganz zusammenstimmen. Die erste befindet sich in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft, in dem VII. Abschnitt, welcher über „Idee und Eintheilung einer besondern Wissenschaft, unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft;" handelt, und lautet folgendermaßen:

„Aus diesem Allen ergiebt sich nun die Idee einer besonderen Wissenschaft, die Kritik der reinen Vernunft heißen kann. Die Vernunft ist das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt. Daher ist die reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, Etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Prinzipien sein, nach denen alle reine Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen. Da dieses aber sehr Viel verlangt ist und es noch dahin steht, ob auch überhaupt eine Erweiterung unserer Erkenntniß und in welchen Fällen sie möglich sei, so können wir eine Wissenschaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht eine reine Doctrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen, und ihr Nutzen wird, in Ansehung der Speculation, wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern blos zur Läuterung unserer Vernunft dienen, und sie von Irrthümern frei halten, welches schon sehr Viel gewonnen ist. Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von den Gegenständen, sofern

diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transscendental-Philosophie heißen. Diese ist aber wiederum für den Anfang noch zu Viel. Denn, weil eine solche Wissenschaft sowohl die analytische Erkenntniß, als die synthetische a priori, vollständig enthalten müßte, so ist sie, so weit es unsere Absicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analysis nur so weit treiben dürfen, als sie unentbehrlich nothwendig ist, um die Prinzipien der Synthesis a priori, als warum es uns nur zu thun ist, in ihrem ganzen Umfange einzusehen. Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, sondern nur transscendentale Kritik nennen können, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat und den Probirstein des Werthes oder Unwerths aller Erkenntnisse a priori abgeben soll, ist Das, womit wir uns jetzt beschäftigen. Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon und, wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntnisse bestehen, sowohl analytisch, als synthetisch, dargestellt werden könnte. Denn, daß dieses möglich sei, ja daß ein solches System von nicht zu großem Umfange sein könne, um zu hoffen, es vollenden zu können, läßt sich schon im Voraus daraus ermessen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, welcher über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntniß a priori, den Gegenstand ausmacht, dessen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig suchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann und, allem Vermuthen nach, klein genug ist, um vollständig aufgenom-

men, nach seinem Werth oder Unwerth richtig beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden.

Die Transscendental-Philosophie ist die Idee einer Wissenschaft, zu der die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. Daß diese Kritik nicht schon selbst Transscendental-Philosophie heißt, beruht lediglich darauf, daß sie, um ein vollständiges System zu sein, auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unsere Kritik allerdings eine vollständige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntniß ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analysis dieser Begriffe selbst, wie auch der vollständigen Recension der daraus abgeleiteten, enthält sie sich billig, theils, weil diese Zergliederung nicht zweckmäßig wäre, indem sie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bei der Synthesis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Kritik da ist, theils, weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, sich auch mit der Verantwortung der Vollständigkeit einer solchen Analysis und Ableitung zu befassen, deren man in Ansehung seiner Absicht doch überhoben sein konnte. Diese Vollständigkeit der Zergliederung sowohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori, ist indessen leicht zu ergänzen, wenn sie nur allererst als ausführliche Prinzipien der Synthesis da sind und in Ansehung dieser wesentlichen Absicht Nichts ermangelt.

Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach Alles, was die Transscendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transscendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht

selbst, weil sie in der Analysis nur soweit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntnisse a priori erforderlich ist."

Damit ist zu verbinden, was Kant, in dem Abschnitte von den Kategorien, über die weitere Ausführung der Kategorientafel bemerkt. Dort heißt es:

„Es ist also noch zu bemerken, daß die Kategorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes, auch ihre ebenso reinen abgeleiteten Begriffe haben, die in einem vollständigen Systeme der Transscendental-Philosophie keineswegs übergangen werden können, mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem blos kritischen Versuch zufrieden sein kann.

Wenn man die ursprünglichen und primitiven Begriffe hat, so lassen sich die abgeleiteten und subalternen leicht hinzufügen und der Stammbaum des reinen Verstandes völlig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Prinzipien zu einem System zu thun ist, so verspare ich die Ergänzung auf eine andere Beschäftigung. Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt und z. B. der Kategorie der Causalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens; der der Gemeinschaft die der Gegenwart, des Widerstandes; den Prädicamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung u. s. w. unterordnet. Die Kategorien, mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken und, wo möglich, zur Vollständigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung sein würde. Der Definitionen dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissent-

lich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte. In einem System der reinen Vernunft würde man sie mit Recht von mir fordern können, aber hier würden sie nur den Hauptpunkt der Untersuchung aus den Augen bringen, indem sie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der wesentlichen Absicht Etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andere Beschäftigung verweisen kann. Indessen leuchtet doch aus dem Wenigen, was ich hiervon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollständiges Wörterbuch, mit allen dazu erforderlichen Erläuterungen, nicht allein möglich, sondern auch leicht zu Stande zu bringen sei. Die Fächer sind einmal da; es ist nur nöthig, sie auszufüllen, und eine systematische Topik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer ist."

Dagegen gab nun Kant später, und zwar öffentlich, im Intelligenzblatte der Allgemeinen Litteraturzeitung, 1799, Nr. 109. folgende Erklärung:

„Hierbei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben, ich habe blos eine Propädeutik zur Transscendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst, liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Kritik der reinen Vernunft für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe."

Diese Erklärung erscheint vielleicht weniger im Widerspruche mit jener früheren, wenn man den Anlaß erwägt, bei dem sie Kant von sich gab. Sie war nämlich gegen Fichtes Wissenschaftslehre gerichtet, welche Anfangs Viele als eine bloße weitere Ausführung der Kritik der Vernunft ansahen, wogegen Kant sich ernstlich verwahren zu müssen glaubte. In-

sofern nun ein wesentlicher Unterschied zwischen der Wissenschafts-lehre und der Vernunftkritik (wie wir dies später ausführlicher betrachten werden) darin bestand, daß in der Wissenschaftslehre die Begriffe, welche Kant in seiner Kritik aufgestellt hatte, in eine bestimmte, systematische Reihefolge gebracht, aus einem höchsten Prinzip abgeleitet, dabei aber auch, wie dies nicht anders sein konnte, in vielen Stücken abgeändert wurden, insofern hatte Kant ganz Recht, wenn er gegen die Meinung, als sei dieses System eine Ausführung seiner Kritik, protestirte, und aussprach, daß in der Kritik der reinen Vernunft die Grenze, innerhalb deren die Transscendental-Philosophie sich zu bewegen habe, vollkommen scharf und bestimmt gezogen, daß also auch darin schon das ganze System der Vernunftprinzipien enthalten sei. Denn der Ausbau des Systems, von welchem Kant in jenen frühern Erklärungen in der Kritik selbst gesprochen hatte, bezog sich doch nur auf die Vervollständigung der Kategorientafel und der synthetischen Grundsätze, in ihrer Anwendung auf die einzelnen Theile der Wissenschaft, durch Auffindung der abgeleiteten Begriffe und Urtheile, nicht auf die Erweiterung oder Veränderung der Prinzipien selbst, welche vielmehr, nach Kants Ansicht, ein für alle Male festgestellt waren. Diese Deutung der angeführten Stelle findet Bestätigung in den ihr nachfolgenden Worten, worin Kant das Verhältniß seiner Vernunftkritik zu allen späteren Systemen bezeichnet. „Die kritische Philosophie," heißt es dort, „muß, durch ihre unaufhaltsame Tendenz zur Befriedigung der Vernunft, in theoretischer sowohl als in moralisch-praktischer Absicht, fühlen, daß ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein andres geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik, auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle

künftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei."

In der That, wenn man unter „System" eine in sich geschlossene Reihefolge organisch verbundener, aus einem einzigen, obersten Prinzip abgeleiteter Begriffe versteht (in welchem Sinne dieser Ausdruck von den Metaphysikern vor Kant, z. B. Cartesius, Spinoza, Wolff, gebraucht worden war), so lag ein solches System sicherlich niemals in der Absicht Kants und würde daher auch bei einer weitern Ausführung der Kritik, wenn Kant eine solche gegeben hätte, nicht zum Vorschein gekommen sein. Es ist eben das Unterscheidende der kritischen Philosophie, daß sie nicht, wie der alte Dogmatismus, sich anmaßt, aus einer einzigen Idee, durch eine rein logische Deduction oder Demonstration a priori, ein System von Vernunftbegriffen abzuleiten, sondern daß sie nur eine gewisse Anzahl solcher Begriffe in dem Bewußtsein, gleichsam als dessen Urthatsachen, vorfindet.

Hieraus ergiebt sich auch schon theilweise die Art der Anwendung, welche Kant seinen Vernunftprinzipien gegeben wissen wollte, so wie der Nutzen, den er sich davon versprach. Wenn wir nämlich aus der in der Kritik enthaltenen Theorie der Vernunftbegriffe alles Das hinwegnehmen, was entweder zur Widerlegung dogmatischer Vorurtheile über diese Begriffe gehört, oder selbst noch Spuren dieser dogmatischen Richtung an sich trägt, so stellt dieselbe nichts Andres dar, als eine Entwickelung der Grundverhältnisse unsres Denkens und unsrer Betrachtung der Außendinge. Eine Vergegenwärtigung dieser Grundverhältnisse ist nun insofern sehr nützlich, als sie uns hilft, uns in der Mannigfaltigkeit des Stoffs, welchen die einzelnen, empirischen Wissenschaften unsrem Bewußtsein darbieten, leichter zurechtzufinden. Die Tafel der Kategorien (besonders wenn wir uns dieselbe noch durch Auf-

nahme der abgeleiteten Begriffe vervollständigt denken) dient uns, wie dies Kant nicht unpassend ausspricht, gleichsam als Wörterbuch, um jede Vorstellung sogleich an die ihr zukommende Stelle im Gesammtsysteme zu setzen, um uns überhaupt eine Uebersicht über das Ganze einer Wissenschaft zu verschaffen. Doch liegt wieder eben in jener Eigenthümlichkeit der Kantschen Kritik, welche eine geschlossnes System von Begriffen a priori weder enthält noch sucht, der Grund, daß die Uebersicht, welche man vermittelst der Prinzipien derselben über eine Wissenschaft oder einen einzelnen Gegenstand gewinnt, weniger auf dem Wege der Unterordnung aller Einzelerkenntnisse unter einen obersten Begriff oder der organischen Entwickelung, als vielmehr der Nebeneinanderstellung, der Eintheilung und Erklärung der verschiedenen Begriffe, zu Stande kommt. Es ist daher diese Anwendung der Kategorien mehr ein Mittel zur bessern Anordnung und Verdeutlichung unsrer Erkenntnisse, als eine eigentliche systematische und vollständige Auffassung der vereinzelten empirischen Vorstellungen, von einem allgemeinen, umfassenden Gesichtspunkte aus. Zu einer solchen organischen Einordnung aller Erscheinungen in ein großes System hat Kant zwar auch den Anstoß und die erste Idee gegeben, aber nicht in der Lehre von den Kategorien, sondern in der Dialektik, wo er von den allgemeinen Gesetzen der Generalisation und Specification handelt. Dieser Wink ist auch von seinen Nachfolgern benutzt worden, und, indem dieselben damit die Theorie der Kategorien verbanden, hat sich bei ihnen die letztere zu einem vollständigen System, einer vollständigen Aufzählung und Entwickelung aller wesentlichen Formen oder Klassen der Dinge erweitert. Kant dachte an einen solchen umfassenden Gebrauch seiner Kategorien noch nicht; wie seine ganze Philosophie mehr aufs Sichten, Zurechtlegen, Sondern und Verknüpfen, als

auf das eigentliche Organisiren und Gestalten ausgeht, so sind auch seine Kategorien und Grundsätze mehr auf die richtige, zweckmäßige und lichtvolle Behandlung des Einzelnen, als auf die Entwickelung des großen Ganzen von Erkenntnissen gerichtet. In diesem Sinne sind sie von Kant selbst in den angewandten Theilen der Philosophie benutzt worden (wie wir dies später sehen werden), und auch die empirischen Wissenschaften haben zuweilen, freilich mitunter auf sehr äußerliche, mechanische Weise, Gebrauch davon gemacht. Immerhin bleibt aber auch in diesem analytischen Theile das negative oder kritische Element, d. h. die Zerstörung metaphysischer Vorurtheile, die Aufklärung und Läuterung der von den Dogmatikern verunstalteten und verdunkelten Begriffe, der Hauptzweck und der vorzüglichste Nutzen der Kritik der reinen Vernunft.

Kritik der praktischen Vernunft.

Die Kritik der reinen Vernunft lehrte uns den menschlichen Geist in seiner Beschränktheit, innerhalb der Grenzen der Erfahrung, kennen; die Kritik der praktischen Vernunft zeigt uns denselben Geist, begabt mit einer schrankenlosen Freiheit. Dort sahen wir uns auf den engen Kreis der sichtbaren Erscheinungen verwiesen und von der Anschauung des Uebersinnlichen ausgeschlossen; die höchsten Ideen unsres Bewußtseins, die Idee von Gott, von der Unsterblichkeit und von der moralischen Freiheit, fanden nur eine sehr zweideutige Duldung, aber keine Begründung oder Bestätigung durch die Aussprüche der theoretischen Vernunft. Hier, in der Kritik der praktischen Vernunft, sollen alle jene Bedürfnisse unsres Geistes ihre Befriedigung finden; hier soll das von der Kritik der reinen Vernunft begonnene Werk seine Vollendung erhalten. Die Kritik der praktischen Vernunft ertheilt uns nicht blos die Befugniß, die Grenze des Sinnlichen zu überschreiten, sondern sie muntert uns sogar dazu auf; sie giebt uns nicht allein Gewißheit, daß wir frei sind, sondern sie lehrt uns auch den rechten und würdigen Gebrauch dieser Freiheit. Sie verkündet uns, daß es wirklich einen Gott giebt, daß dieser Gott allgütig und allgerecht ist, daß der Mensch ohne seine Hülfe nicht vollkommen glücklich zu werden vermag. Endlich giebt sie uns auch den Glauben an Unsterblichkeit wieder, aber zugleich berichtigt sie die falschen

Vorstellungen, welche sich die meisten Menschen von dem künftigen Leben bilden; sie sagt uns, daß dieses künftige Leben nichts Weiteres sei, als die Fortsetzung des gegenwärtigen, bestimmt, unsre sittliche Entwickelung, welche auf der Erde niemals vollkommen wird, zu vollenden. Das Endresultat der Kritik der reinen Vernunft war, der Mensch sei ein schwaches Wesen, umschlossen von den engen Grenzen der Sinnenwelt und allen den Beschränkungen unterworfen, welche die endliche Natur seiner Sinne und seines Verstandes seinem unendlichen Wissensdrange auferlegen. Die Kritik der praktischen Vernunft dagegen wird uns zu der Ueberzeugung führen, daß der Mensch, ein freies Wesen, nur nach einem innern Triebe und unter dem Einflusse reiner Ideen handle, trotz aller Eindrücke, welche die materielle Außenwelt auf ihn macht; daß er, als moralisches Wesen, einer übernatürlichen Ordnung der Dinge angehöre, daß er unsterblich, daß er ein Geist, daß er das Abbild Gottes sei.

So ist also die Kritik der praktischen Vernunft, ihrem Ausgangspunkte und ihrem Zwecke nach, das vollkommene Gegentheil der Kritik der theoretischen Vernunft. Die letztere beschränkt in jeder Hinsicht den Gebrauch der Vernunft oder des reinen Denkens; die Kritik der praktischen Vernunft dagegen erhebt die Vernunft zum Prinzip aller unsrer Handlungen; die eine stützt sich auf das Zeugniß der Sinne, die andere sucht jede Einwirkung dieser Sinne auf die Vernunft aufzuheben. Abgesehen jedoch von diesem Gegensatz, stimmt die Kritik der praktischen Vernunft, hinsichtlich der äußeren Anordnung, vollkommen mit der Kritik der reinen Vernunft überein; auch sie nämlich theilt sich in eine Elementarlehre und in eine Methodenlehre, und die Elementarlehre umfaßt ebenfalls wieder einen analytischen und einen dialektischen Theil.

Elementarlehre.

Analytischer Theil.

Die Analytik der praktischen Vernunft umfaßt drei Hauptpunkte:

1) Die Theorie der praktischen Grundsätze;
2) die Theorie der praktischen Ideen;
3) die Theorie der praktischen Triebfedern.

Theorie der praktischen Grundsätze.

Unter einem praktischen Grundsatze versteht Kant eine allgemeine Regel, welche eine Bestimmung des menschlichen Willens enthält. Diese Regel kann entweder subjectiv oder objectiv sein, d. h. sie kann sich entweder nur auf den Willen eines einzigen Individuums beziehen, oder sie kann als bestimmend für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens angesehen werden. Im erstern Falle, nennen wir eine solche Regel eine Maxime, im zweiten Falle, ist es ein praktisches Gesetz. Die Analyse der praktischen Vernunft hat nun die Aufgabe, die wesentlichen Merkmale eines praktischen Gesetzes anzugeben, und hiernach zu bestimmen, welcher Grundsatz als allgemeines Gesetz für alle Menschen gelten müsse.

Zu diesem Zwecke theilt Kant zunächst alle praktische Grundsätze in zwei Klassen, nämlich: in materiale und formale. Die materialen Grundsätze setzen insgesammt ein Object des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraus; sie sind eben deshalb empirisch und subjectiv, und können also in keinem Falle allgemeine praktische Gesetze abgeben. Da der Bestimmungsgrund unsres Willens hier stets die Lust an dem begehrten Gegenstande ist, wir aber weder im Voraus bestimmen können, welche Gegenstände eine solche Lust in uns erwecken werden, noch auch versichert

sind, ob diese Lust von allen anderen Subjecten getheilt werde, so ergiebt sich deutlich der empirische und subjective Charakter aller materialen praktischen Grundsätze, so wie die Unmöglichkeit, nothwendige und allgemeingültige praktische Gesetze darauf zu gründen; die materialen Grundsätze sind also bloße Maximen, sie beruhen sämmtlich auf dem Prinzipe der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit.

Ein formaler Grundsatz dagegen ist ein Grundsatz, welcher den Willen unmittelbar bestimmt, d. h. durch die bloße Idee, daß eben so gehandelt werden müsse, und nicht durch die Hinsicht auf einen gegebenen Zweck des Handelns.

Die materialen Grundsätze trennen und entzweien die Menschen, die allgemeinen praktischen Gesetze dagegen erzeugen eine vollkommene Harmonie sowohl unter den Handlungen des einzelnen Subjects als auch unter den verschiedenen Subjecten.

Die Freiheit des Willens besteht darin, daß wir, unabhängig von allen äußeren Antrieben und von allen empirischen Eindrücken, durch die bloße Idee eines inneren Gesetzes zum Handeln bestimmt werden. In dieser Selbstbestimmung oder Selbstgesetzgebung unsrer Vernunft, der Autonomie des Willens, wie es Kant nennt, beruht die wahre Sittlichkeit und die wahre Würde des Menschen.

Das Grundgesetz der praktischen Vernunft, wodurch dieses sich selbst zum Handeln bestimmt, läßt sich in folgender Formel aussprechen:

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!“

Kant nennt dieses Gesetz den kategorischen Imperativ.

Die Sittlichkeit einer Handlung beruht also darauf, daß diese Handlung lediglich aus dem Sittengesetze hervorgeht,

d. h. aus der angeborenen Idee der Pflicht, daß sie durch keinen äußeren oder materiellen Beweggrund veranlaßt worden ist. Wenn ich z. B. eine mir anvertraute Summe Geldes zurückerstatte, obgleich ich sie ohne Nachtheil für mich veruntreuen könnte, so handle ich dem Sittengesetze gemäß; denn die Maxime der Redlichkeit ist eine solche, welche für alle Menschen verbindliche Kraft hat. Wir können uns ein Zusammenleben der Menschen, eine Gesellschaft, einen Staat nur unter der Voraussetzung der Gültigkeit des Gesetzes denken, daß Jeder Jedem das Seine gebe. Nehme ich dagegen zur Maxime meiner Handlungen die Idee meiner eigenen Glückseligkeit oder auch der Glückseligkeit Anderer, so trägt meine Handlungsweise nicht den Charakter der Sittlichkeit und kann niemals Muster für Andere werden; denn die Idee der Glückseligkeit wird von den verschiedenen Individuen, ja selbst von demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten, verschieden aufgefaßt. Was ich als ein Glück betrachte, sieht vielleicht ein Anderer für ein Unglück an; was mir jetzt als nützlich erscheint, kann mir im nächsten Augenblicke gleichgültig oder wohl gar verhaßt sein; worin ich die Quelle alles Heils für die Menschheit erblicke, darin findet vielleicht ein Anderer den Grund aller Leiden derselben; mit einem Worte, die materialen oder empirischen Gesetze des Handelns verbürgen weder die Sittlichkeit der Handlung, noch den allgemeinen Werth derselben. Das Sittengesetz dagegen gilt nicht allein für alle Individuen, sondern für jedes Individuum zu allen Zeiten und unter allen Umständen.

Nachdem Kant auf diese Weise den wesentlichen Unterschied zwischen den materialen Maximen und dem Sittengesetz, so wie den unbedingten Vorzug dieses Letztern vor jenen Erstern hinreichend ins Licht gesetzt hat, geht er die verschiedenen materialen Prinzipien durch, wie sie sich in den Syste-

men der Moralisten finden. Diese Prinzipien lassen sich in zwei Klassen theilen, in subjective und objective. Die subjectiven Prinzipien sind wiederum theils äußere, theils innere. Aeußere subjective Prinzipien sind 1) das Prinzip der Erziehung, nach Montaigne; 2) das Prinzip der bürgerlichen Verfassung, nach Mandeville. Innere subjective Prinzipien führt Kant ebenfalls zwei auf, nämlich, das des physischen Gefühls, nach Epikur, und das des moralischen Gefühls, nach Hutcheson. Die objectiven Prinzipien gehen von der Idee der Vollkommenheit aus und unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß diese Idee bald als ein bloßes Ideal der menschlichen Vernunft, bald aber unter dem Bilde eines allervollkommensten Wesens personificirt erscheint. Ersteres findet statt bei den Stoikern und bei Wolff, Letzteres bei Crusius und andern theologischen Moralisten.

Alle diese materialen Prinzipien nun haben, nach Kant, dies gemein, daß sie den menschlichen Willen von einem Zweck oder Beweggrund abhängig machen, welcher nicht unmittelbar in dem Willen selbst enthalten ist; mit andern Worten, daß die Handlung nicht direct aus unsrer praktischen Vernunft hervorgeht, sondern erst die Folge eines vorhergehenden Actes unsres Verstandes, unsrer Einbildungskraft oder unsres Gefühls ist, nämlich der Idee eines Gutes oder Objects, auf welches unser Wille sich richten soll. Betrachten wir z. B. das Prinzip der Erziehung oder das Prinzip der bürgerlichen Verfassung, so lehren uns zwar Erziehung und Verfassung, was mit unsrem Glück oder mit dem Wohle des Staats verträglich sei, was uns bei unsren Umgebungen beliebt mache, oder was uns Strafen zuziehe. Allein dies alles sind keine wahrhaft sittliche Beweggründe, sondern blos äußere materiale Antriebe. Ebensowenig ist es ein sittliches Prinzip, wenn wir Dasjenige aufsuchen, was unsrem physischen Ge-

fühl angenehm ist, Dasjenige aber vermeiden, was dasselbe verletzt. Das moralische Gefühl soll sich in der Befriedigung zeigen, die wir jedes Mal nach einer guten Handlung empfinden. Allein, um diese Befriedigung zu empfinden, müssen wir nothwendig schon in uns die Idee der Tugend und der Pflicht haben, da wir sonst gar nicht wissen könnten, daß wir eine gute Handlung gethan haben; der sittliche Charakter der Handlung ist also nicht durch das vorübergehende Gefühl der Zufriedenheit bedingt, sondern durch die deutliche und bestimmte Idee der Tugend, welche unsre Vernunft uns darbietet. Die Idee der Vollkommenheit endlich kann ebensowenig als oberstes Gesetz für unsre Handlungen dienen; denn diese Idee schließt jederzeit die Idee eines bestimmten Zweckes in sich; wir nennen Etwas vollkommen, wenn es uns als tauglich zu irgend einem Zwecke erscheint. Da es nun, wie wir gesehen haben, keine allgemeingültige Zweckidee giebt, vielmehr jeder Einzelne sich einen besondern Zweck vorstellt, so kann auch die Idee der Vollkommenheit niemals anders, als relativ und individuell sein. Der Eine sucht die Vollkommenheit in der Entwickelung seiner geistigen Kräfte, der Andere in dem mühelosen Genusse materieller Güter; Dieser erwartet von Gott die höchste sinnliche Glückseligkeit, Jener die vollkommenste geistige Seligkeit.

Kant versucht auch eine Deduction des Sittengesetzes zu geben, ähnlich wie er in der Kritik der reinen Vernunft eine Deduction der Kategorien gab, d. h. also, er will beweisen, unsre praktische Vernunft habe wirklich das Recht, ihre Handlungen durch einen reinen Act des Willens a priori zu bestimmen. Nun stützte sich, wie wir wissen, die Deduction der Erkenntnißprinzipien a priori auf die Nothwendigkeit, unsre sinnlichen Eindrücke nach einer allgemeinen Regel zu bestimmen und zu ordnen. Dieser Beweisgrund ist bei den Prin-

zipien der praktischen Vernunft nicht anwendbar, denn durch diese Prinzipien sollen nicht die sinnliche Eindrücke geregelt werden, sondern die Vernunft will sich mit Hülfe derselben von allen sinnlichen Eindrücken freimachen. Die Gültigkeit praktischer Gesetze a priori muß also ihren Grund in einem andern Bedürfniß unsrer Vernunft haben und zwar in dem Bedürfniß oder der Idee der Freiheit. Die Idee der Freiheit bildet einen nothwendigen Bestandtheil nicht nur der praktischen, sondern auch der speculativen Vernunft, denn ohne jene Idee würde es uns unmöglich sein, das wunderbare Spiel der Erscheinungen in der Natur und der Geschichte zu erklären. Schon in der Kritik der reinen Vernunft waren wir genöthigt, wenigstens die Möglichkeit einer solchen Freiheit vorauszusetzen, da wir mit der Idee einer blos mechanischen Verknüpfung aller Dinge durch den Causalnerus nicht auskamen. Allein dort vermochten wir die Realität dieser Idee der Freiheit nicht zu beweisen, und wir mußten deshalb uns mit der Hoffnung trösten, die praktische Vernunft werde uns einen solchen Beweis liefern. Die Freiheit kann niemals Gegenstand einer theoretischen Erkenntniß sein, nur handelnd können wir uns von ihrem Dasein und ihrer Wirksamkeit überzeugen. Nun ist aber die einzige Form, unter welcher wir frei handeln und die Selbstständigkeit unsres Willens bethätigen können, die Form des Sittengesetzes; folglich ist das Sittengesetz das einzige und höchste Gesetz unsres Willens, denn es geht aus dem Bedürfniß der Freiheit hervor.

Theorie der praktischen Ideen.

Zweierlei Ideen sind es hauptsächlich, welche Kant in dieser Theorie abhandelt, nämlich, die Idee des G u t e n und die des B ö s e n. Diese beiden Ideen können, nach Kants Ansicht, unter zwei sehr verschiedenen Gesichtspunkten be-

trachtet werden; entweder nämlich, unter Beziehung auf einen äußern Zweck oder auf einen Gegenstand unsres Begehrungsvermögens, oder, mit Rücksicht auf den bloßen Willen des Subjects. Im erstern Falle bezeichnet der Begriff: gut, Dasjenige, womit die Empfindung des Vergnügens verbunden ist; der Begriff: böse, dagegen, was einen Schmerz erregt. Hier bezeichnen also die beiden Begriffe: gut und böse, blos das subjective Gefühl der Lust und der Unlust, und fallen also mit den Begriffen: angenehm und unangenehm, zusammen. Wenn wir dagegen die Begriffe: gut und böse, aus der praktischen Vernunft selbst ableiten, so ist ihre Gültigkeit eine allgemeine und sie tragen einen wahrhaft sittlichen Charakter; gut, bedeutet nämlich dann alles Das, was dem Sittengesetze entspricht, böse, alles Das, was damit in Widerspruch steht.

Die meisten Philosophen haben ihre Systeme auf den erstgenannten Begriff des Guten, d. h. auf den Begriff eines objectiven Zweckes gegründet; daher ist es gekommen, daß die Moral mit der sittlichen Freiheit in Widerspruch gerieth. Also, noch einmal, es giebt ein einziges wahrhaft sittliches Prinzip der menschlichen Handlungen, nämlich, die moralische Freiheit; es giebt eine einzige allgemeingültige und feste Regel, das praktische Gesetz oder den kategorischen Imperativ. Wir müssen hier die Bemerkung hinzufügen, daß dieses Gesetz nicht unmittelbar die physischen Handlungen des Menschen bestimmt, sondern nur unsrem Gefühle eine gewisse Richtung oder einen gewissen Anstoß giebt. Nun ist unser Gefühl stets in einer Berührung und Wechselwirkung mit der Außenwelt begriffen; unsre Seele empfängt Eindrücke von den materiellen Dingen und wirkt in mancherlei Weise auf dieselben zurück; sie sucht die Idee der Freiheit zu verwirklichen, mit Ueberwindung aller der Hindernisse, welche unsre Neigungen und Leidenschaften ihr entgegensetzen. In dieser ihrer

äußern Erscheinung stellt sich nun die an sich einfache Idee der Freiheit unter verschiedenen Formen dar und erzeugt dadurch eine Mehrheit sittlicher Ideen. Kant nennt diese sittlichen Ideen **Kategorien der Freiheit**, nach dem Muster der Kategorien des Verstandes. Die Kategorien der Freiheit sind also die verschiedenen Formen, unter denen sich die Freiheit des Menschen entwickelt und offenbart. Folgendes ist die Tafel dieser Kategorien:

1.

Quantität.

Subjectiv, nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums).

Objectiv, nach Prinzipien (Vorschriften).

A priori, objective sowohl als subjective Prinzipien der Freiheit (Gesetze).

2.

Qualität.

Praktische Regeln des Begehrens (praeceptivae).

Praktische Regeln des Unterlassens (prohibitivae).

Praktische Regeln der Ausnahmen (exceptivae).

3.

Relation.

Auf die Persönlichkeit.

Auf den Zustand der Person.

Wechselseitig, einer Person auf den Zustand der anderen.

4.

Modalität.

Das Erlaubte und Unerlaubte.

Die Pflicht und das Pflichtwidrige.

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Die menschliche Vernunft beginnt also mit subjectiven Maximen; aus diesen Maximen bildet sie sodann, durch Vergleichung und Abstraction, objective Regeln; allein, weil diese objectiven Regeln immer noch empirisch sind und einer vollkommenen Allgemeingültigkeit ermangeln, so muß die Vernunft nothwendig sich zu einer andern Klasse praktischer Ideen, zu den eigentlichen Sittengesetzen erheben. Vermöge dieser Sittengesetze nun, schreibt uns die praktische Vernunft vor, was wir thun, was wir lassen sollen, oder was wir in gewissen Fällen und unter gewissen Bedingungen thun können. Ferner beziehen sich diese Gesetze der praktischen Vernunft theils auf einzelne Handlungen des Subjects, theils auf die Gesammtheit aller seiner Handlungen, auf seine ganze Persönlichkeit, theils aber auch auf das Wechselverhältniß zwischen verschiedenen Subjecten. Endlich belehrt uns das Sittengesetz über Das, was erlaubt oder nicht erlaubt, was Pflicht oder was pflichtwidrig ist, so wie über den Unterschied und das Verhältniß der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten zu einander.

In allen diesen Fällen sucht nun die praktische Vernunft ihre Idee der Freiheit innerhalb der Sinnenwelt zu verwirklichen, d. h. mit andern Worten, sie sucht alle physische Handlungen des Menschen durch diese Freiheitsidee zu bestimmen. Um nun aber das Gesetz der Freiheit, welches etwas rein Uebersinnliches ist, auf Handlungen anzuwenden, welche in der Sinnenwelt geschehen und also insofern zur Natur gehören, bedarf die praktische Vernunft eines ähnlichen Mittels, wie dasjenige war, dessen sich die theoretische bediente, um die Gesetze des reinen Denkens mit den sinnlichen Wahrnehmungen zu verbinden. So wie die Letztere durch ein Schema die Kategorie a priori auf eine sinnliche Vorstellung bezog, so bedient sich die praktische Vernunft eines Typus

des Sittengesetzes, d. h. eines Begriffs, welcher das Freiheitsgesetz in der Form eines Naturgesetzes darstellt und dadurch dessen Anwendung auf Gegenstände der Sinne vermittelt. Dieser Typus des Sittengesetzes, oder, mit anderen Worten, die Regel, wodurch die praktische Urtheilskraft einen bestimmten Fall unter das allgemeine Sittengesetz subsumirt, findet sich bei Kant folgendermaßen ausgedrückt: „Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest." Mit andern Worten: „Frage dich selbst, ob du an einer Ordnung der Dinge, an einer Gesellschaft, an einem Gemeinwesen Theil haben möchtest, in welchem diejenige Maxime, nach welcher du eben zu handeln im Begriff bist, allgemeines Gesetz wäre." „Nach dieser Regel," sagt Kant, „beurtheilt in der That Jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn ein Jeder, wo er seinen Vortheil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder sich für befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, sobald ihn ein völliger Ueberdruß desselben befällt, oder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein? Nun weiß ein Jeder wohl, daß, wenn er sich insgeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht Jedermann es auch thue, oder, wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort Jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das Letztere ist doch ein Typus der Beurtheilung des Ersteren nach sittlichen Prinzipien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der

Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich. So urtheilt selbst der gemeinste Verstand, denn das Naturgesetz liegt allen seinen gewöhnlichsten, selbst den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es also jederzeit bei der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Causalität aus Freiheit beurtheilt werden soll, jenes Naturgesetz blos zum Typus eines Gesetzes der Freiheit macht, weil er, ohne Etwas, was er zum Beispiel im Erfahrungsfalle machen könnte, bei der Hand zu haben, dem Gesetze einer reinen praktischen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte."

Theorie der praktischen Triebfedern.

Der sittliche Werth einer Handlung beruht, nach Kant, darauf, daß der Wille zu dieser Handlung ausschließlich durch das moralische Gesetz bestimmt wird. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, mithin nicht um des Gesetzes willen, so enthält die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität. So z. B. sucht der Gesetzgeber ungesetzliche Handlungen dadurch zu verhüten, daß er jeder Uebertretung der Gesetze eine Strafe androht. Allein die Moral verfolgt einen höhern Zweck; sie will den Menschen wahrhaft sittlich machen; sie will, daß er dem Gesetz um des Gesetzes willen gehorche; sie dringt also auf Moralität, nicht blos auf Legalität der Handlungen. Die einzige sittliche Triebfeder unserer Handlungen ist also das Sittengesetz selbst, denn alle andere Triebfedern stehen mit der Reinheit dieses Sittengesetzes in Widerspruch. Allein es fragt sich, wie kann das Sittengesetz die Triebfeder unsres Willens werden? wie kann eine Idee einen Einfluß auf unser sinnliches Begehrungsvermögen gewinnen, so daß sie im Stande ist, dieses

zu beherrschen und alle sinnliche Antriebe, alle Neigungen zu unterdrücken? Nothwendig, sagt Kant, muß das Sittengesetz in uns eine Regung oder ein Gefühl erzeugen, welches in gewisser Weise unsern sinnlichen Gefühlen analog und doch wieder andererseits ihnen entgegengesetzt ist. Dieses Gefühl, mit Hülfe dessen das Sittengesetz den menschlichen Willen bestimmt, ist das Gefühl der Achtung. Wir fühlen Achtung vor dem Sittengesetz, indem wir, im Hinblick auf dasselbe, unsre sinnlichen Neigungen unterdrücken; unsre höhere, geistige Natur triumphirt über unsre sinnliche Natur; die Idee unsrer persönlichen Würde und der erhabenen Bestimmung, die wir als sittliche Wesen haben, erfüllt uns mit den Empfindungen der Zufriedenheit und der Selbstgenügsamkeit. Wir achten uns selbst als die Repräsentanten des Sittengesetzes und hüten uns, dieses Gesetz zu übertreten, um uns nicht in unsren eigenen Augen zu erniedrigen; wir thun das Gute, weil unsre Vernunft uns sagt, daß es gut sei, nicht aus einer sinnlichen Neigung dazu; wir unterlassen das Böse, weil unsre Vernunft uns dasselbe hassen lehrt, nicht weil wir eine sinnliche Abneigung dagegen empfinden.

Kant schließt diese Untersuchung über die praktischen Triebfedern mit einer begeisterten Anrede an die Idee der Pflicht und mit einem heftigen Ausfalle gegen die falschen Triebfedern der menschlichen Handlungen, welche sich so oft im Leben und selbst in den Systemen der Moralisten geltend machen. „Pflicht!“ ruft er aus, „du erhabener, großer Name! der du nichts Beliebtes, nichts Einschmeichelndes bei dir führst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch Nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und sich, selbst wider Willen, Verehrung erwirbt; vor dem alle

Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken; welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt?" — „Es kann nichts Minderes sein," fährt er fort, „als was den Menschen über sich selbst, als einen Theil der Sinnenwelt, erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze seiner Zwecke unter sich hat. Es ist nichts Anderes, als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur, doch zugleich als Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen unterworfen ist; welches also, nach dem Theile seiner Natur, welcher zur Sinnenwelt gehörig ist, jenem zweiten höheren Theile gehorcht, mit welchem es der übersinnlichen Welt angehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höhere Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung, und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß."

In dieser strengen Durchführung des rein moralischen Standpunktes, verwirft nun Kant nicht allein alle diejenigen Beweggründe des Handelns, welche nur im Entferntesten mit sinnlichen Neigungen und Leidenschaften zusammenhängen und als deren gemeinsame Quelle er die Selbstsucht angiebt; sondern er eifert auch gegen die Schwärmerei, welche das Gute aus Neigung und mit einer gewissen Begeisterung thut. Folgende Stelle bezeichnet sehr scharf den Standpunkt, von welchem aus Kant alle sogenannte verdienstliche Handlungen und allen Tugendenthusiasmus ansah: „Die sittliche

Stufe," sagt er, „worauf der Mensch steht, ist Achtung für das moralische Gesetz; die Gesinnung, aus welcher er dieses befolgen soll, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlner, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen. Und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit, im vermeintlichen Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnung und des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wodurch man die Gemüther, durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmüthiger, stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns die Vernunft selbst auferlegt, sanft ist) sie, wenn gleich ungern, tragen müßten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte und welches sie immer noch demüthigt, indem sie es befolgen (ihm gehorchen); sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als baarer Verdienst von ihnen erwartet würden. Denn, nicht allein, daß sie durch Nachahmung solcher Thaten, nämlich aus solchem Prinzip, nicht im Mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Gesetze sich unterwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmäßigkeit der Handlung (das Prinzip möge sein, welches es auch wolle) besteht, und die Triebfeder pathologisch (in der Sympathie oder auch Philautie) nicht moralisch (im Gesetze) setzen, so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart hervor, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporn noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sei, zu schmeicheln und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten, als an

Verdienst, zu vergessen. Es lassen sich wohl Handlungen Anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar blos um der Pflicht willen, geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, und doch auch nur, sofern Spuren da sind, welche vermuthen lassen, daß sie ganz aus Achtung für seine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geschehen sind. Will man Jemanden aber sie als Beispiele der Nachfolge aufstellen, so muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: die ernste, heilige Vorschrift, die es nicht unsrer eitlen Selbstliebe überläßt, mit pathologischen Antrieben (sofern sie der Moralität analog sind) zu tändeln und uns auf verdienstlichen Werth Etwas zu Gute zu thun. Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet und Nichts auf unser Belieben ankommen läßt, was unsrem Hange gefällig sein möchte." Und an einer andern Stelle sagt er: „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber Das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsres Verhaltens, die unsrem Standpunkte unter vernünftigen Wesen, als Menschen, angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontairs, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und nur, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigner Lust Das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir stehen unter einer Disciplin der Vernunft und müssen in allen unsren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr Nichts entziehen oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich unsre eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch Etwas abkürzen, daß wir den Be-

stimmungsgrund unsres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders, als im Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzten. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines, durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde."

Am Ende des analytischen Theils der Kritik der praktischen Vernunft, faßt Kant noch einmal die Hauptresultate dieser Analyse zusammen und kommt dabei von Neuem auf den Begriff der Freiheit zurück, den Grundbegriff seines ganzen Moralsystems. Nachdem er nochmals gezeigt hat, daß sich dieser Begriff recht wohl mit dem Gesetz der Ursachlichkeit vertrage, betrachtet er denselben auch mit Beziehung auf die Idee Gottes, als des Schöpfers aller Wesen. Man könnte, sagt er, gegen diese Theorie der Freiheit den Einwurf machen, der Mensch, als das Geschöpf Gottes, müsse nothwendig auch in Beziehung auf seine Handlungen von Gott abhängen. Diesem Einwurf begegnet er jedoch durch folgende Betrachtung. Die Schöpfung des Menschen, sagt er, bezieht sich auf das Wesen des Menschen oder auf den Menschen als Ding an sich; die Handlungen des Menschen dagegen gehören der Erscheinungswelt an, und es liegt daher kein Widerspruch darin, wenn man auf der einen Seite den Menschen, seiner Substanz nach, als von Gott geschaffen betrachtet, und andrerseits dennoch seine Unabhängigkeit von

dem Schöpfer, in Bezug auf seine äußeren Handlungen, behauptet.

Dialektik der praktischen Vernunft.

Die Dialektik der praktischen Vernunft hat es mit der Untersuchung des Begriffs eines obersten Gutes zu thun, eines Begriffs, welchen unsre praktische Vernunft sich bildet, um den Endzweck aller unsrer Handlungen und unsres ganzen Daseins dadurch zu bezeichnen. Dieser Begriff eines höchsten Gutes soll keineswegs der Bestimmungsgrund unsrer Handlungen werden, denn dieser darf durchaus kein andrer sein, als die Achtung vor dem Sittengesetze. Allein gleichwohl verlangt unsre Vernunft einen obersten Zweck, eine höchste Bestimmung unsres ganzen Daseins und Handelns. Unsre Vernunft strebt, aus einem angeborenen Bedürfniß, nach Glückseligkeit, und, so wenig wir, um gut zu handeln, eines andern Beweggrundes bedürfen, als unsres inneren Sittengesetzes, so wenig vermögen wir doch, die Idee der Tugend, in ihrer wirklichen, äußern Erscheinung, von der Idee der Glückseligkeit zu trennen, oder uns den obersten Zweck der Welt, die Gerechtigkeit und die Güte Gottes, anders zu denken, als unter der Voraussetzung, daß der Tugendhafte auch glückselig sei, daß also die Glückseligkeit und die Würdigkeit zur Glückseligkeit in einem nothwendigen Zusammenhange stehen.

Der Begriff eines höchsten Gutes, d. h. der Begriff einer vollkommenen Einheit der Tugend und der Glückseligkeit, ist somit ein Axiom der praktischen Vernunft. Es fragt sich nur, auf welche Weise diese Einheit zwischen der Tugend und der Glückseligkeit sich denken lasse. Die Idee der Glückseligkeit bezieht sich auf etwas Sinnliches; die Idee der Tugend dagegen setzt eine Entfremdung von allem Sinnlichen, eine vollkommene Selbstverleugnung voraus. Eine Identität der idea-

len Tugend und der materiellen Glückseligkeit anzunehmen, ist hiernach unmöglich, und es ist eben so irrig, wenn man, mit den Stoikern, die Glückseligkeit als eine Folge der Tugend betrachtet, als, wenn man die Tugend zu einem bloßen Mittel der Glückseligkeit macht, wie dies Epikur thut; denn offenbar besteht zwischen Tugend und Glückseligkeit ein Unterschied des Wesens, und wenn auch Beide bis zur Einheit verknüpft sind, so sind sie doch keinesfalls einerlei.

Wie aber Tugend und Glückseligkeit Eins sein können, mit andern Worten, wie, bei aller Wesensverschiedenheit dieser beiden Factoren, dennoch ein so inniger und nothwendiger Zusammenhang zwischen ihnen bestehen könne, dergleichen in dem Begriff des höchsten Gutes ausgesprochen ist, diese Frage hat eben die Dialektik der praktischen Vernunft zu lösen. Diese Lösung nun kann eine doppelte sein. Entweder nämlich, kann man sich denken, daß die Glückseligkeit die Ursache der Tugend sei, oder, man kann die Tugend zur Bedingung der Glückseligkeit machen. Im ersten Falle, nämlich, wenn die Tugend die Folge der Idee der Glückseligkeit sein sollte, würde der Bestimmungsgrund unsres Willens ein materieller sein; wir würden also nicht wahrhaft sittlich handeln. Somit müssen wir von dieser Annahme gänzlich absehen und uns zu der zweiten Voraussetzung wenden, nämlich, daß die Glückseligkeit eine Folge der Tugend sei. Allein auch dies scheint unmöglich, weil die Glückseligkeit, als etwas Materielles, unter den Bedingungen der Natur steht und nicht unter den Bedingungen unsres Willens, folglich auch deren Besitz nicht durch eine tugendhafte Gesinnung, sondern durch eine kluge Berechnung der äußeren Verhältnisse erlangt wird. Die Tugend bringt zwar in uns eine gewisse Seligkeit, nämlich, eine Selbstzufriedenheit und Selbstgenügsamkeit hervor, allein dieses innerliche Gefühl der Zufrieden=

heit ist noch weit entfernt von derjenigen Glückseligkeit, welche unsre Vernunft durch den Begriff des höchsten Gutes fordert. Diese letztere ist vielmehr, wie gesagt, von äußeren Umständen abhängig, und die Erfahrung lehrt uns, daß die Natur ihre Güter nach ganz andern Gesetzen vertheilt, als nach denen der moralischen Würdigkeit; daß Gesundheit, Reichthum, äußerer Rang, und was sonst noch das Leben angenehm macht, häufig den Verbrecher schmücken, während der Tugendhafte in Noth und Trübsal lebt.

Wir haben es also hier mit einer praktischen Antinomie zu thun, d. h. mit einem Widerspruch zwischen den Gesetzen der Natur und den Gesetzen der Vernunft. Unsre Vernunft zwingt uns, nach dem höchsten Gute zu streben, d. h. nach der Einheit der Tugend mit der Glückseligkeit; die Natur dagegen macht uns die Erreichung dieses Zweckes unmöglich, indem sie uns mechanischen Gesetzen unterwirft, auf welche unser moralischer Wille ohne Einfluß ist.

Kant löst diese Antinomie auf ähnliche Weise auf, wie er es bei den Antinomien der speculativen Vernunft gethan hat. Man muß, sagt er, den Unterschied zwischen der sinnlichen oder Erscheinungswelt und der Welt des Uebersinnlichen auch hier festhalten. Was nach den bloßen Gesetzen der Sinnenwelt unmöglich erscheint, ist es vielleicht nicht mehr, sobald wir annehmen, daß diese Thatsache unter der Mitwirkung einer höheren Ordnung der Dinge vor sich gehe. In der That, wäre der Mensch nur ein Theil der Natur, so müßte er an der Erreichung jenes höchsten Gutes verzweifeln, welches gleichwohl das Ideal seiner Vernunft ist, und müßte seine Bestimmung entweder in einer stolzen Selbstverleugnung suchen, wie die Stoiker, oder sich, wie Epikur, in den Freuden der materiellen Welt berauschen und die Tugend in die höchste Steigerung irdischen Wohlbefindens setzen. Allein

wir wissen, daß der Mensch zwei verschiedenen Welten angehört; daß er ein zugleich sinnliches und moralisches Wesen ist; daß, wenn er einestheils allerdings den physischen Gesetzen der Körperwelt gehorchen muß, er doch andrerseits unter dem Schutz und der Herrschaft eines höheren Willens, des göttlichen, steht; mit einem Worte, Kant behauptet, die Idee des höchsten Gutes setze, zu ihrer Verwirklichung, die Idee einer übersinnlichen Welt voraus, und die Annahme der Letzteren sei daher nothwendig, weil nur unter ihrer Voraussetzung die praktische Vernunft mit sich selbst übereinstimme. Das Dasein einer übersinnlichen Welt, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit unsrer Seele sind also, wie es Kant nennt, Postulate unserer praktischen Vernunft. Unsre praktische Vernunft nöthigt uns, an das Dasein Gottes und an unsre eigene Unsterblichkeit zu glauben, weil wir nur mit Hülfe dieser Ideen die Möglichkeit einer solchen Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit zu begreifen vermögen, wie unsre Vernunft sich dieselbe denkt. Wir müssen an die Unsterblichkeit unserer Seele glauben, weil unser irdisches Leben nicht hinreicht, um zu derjenigen Tugendvollendung zu gelangen, welche unsre Vernunft von uns fordert; weil wir vielmehr, zur Erreichung dieses Ideals, einer unendlichen Vervollkommnung bedürfen. Wir müssen an das Dasein eines höheren Wesens glauben, welches heilig, gerecht und allmächtig ist, welches den sittlichen Werth der menschlichen Handlungen zu schätzen und ihnen das demselben entsprechende Maß von Glückseligkeit zuzutheilen die Macht hat.

So läßt uns also, nach der Darstellung Kants, die Kritik der praktischen Vernunft in einem Blicke alle die Geheimnisse der übersinnlichen Welt schauen, welche die beharrlichsten und kühnsten Forschungen der speculativen Vernunft nicht zu ergründen vermochten; so stellt sie jene, für die Ruhe

des menschlichen Herzens so unentbehrlichen Ideen wieder her, welche auf immer verloren schienen: die Idee der Freiheit, die Idee der Unsterblichkeit, die Idee Gottes; so erhebt sie uns auf einen Punkt hoch über dem irdischen Treiben, von wo aus wir mit freierem Blick die ganze verworrene Masse der Erscheinungen zu überschauen und die unwandelbaren Gesetze zu entdecken vermögen, welche dieselben, in festgesteckten Bahnen, einem einzigen, hohen Ziele entgegenführen. Dieses Ziel, der Zweck der Welt, ist die vollkommenste Harmonie zwischen der Sittlichkeit moralischer Wesen und ihrer Glückseligkeit, eine Harmonie, welche zwar in dem irdischen Leben des Menschen häufig gestört erscheint, welche aber in seinem höheren, ewigen Leben durch die Allmacht und Gerechtigkeit Gottes wiederhergestellt wird. Der Mensch braucht sich nur der Glückseligkeit würdig zu machen durch ein sittliches Verhalten, und er kann versichert sein, einstmals derselben theilhaftig zu werden; und, damit er der Idee der Sittlichkeit, dem Gesetze seiner praktischen Vernunft, wenigstens annäherungsweise genügen könne, ist ihm ein Fortschritt ins Unendliche verstattet.

Noch einmal also, die Ideen: Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, sind durch unsre praktische Vernunft beglaubigt. Allein wir dürfen dies nicht so verstehen, als ob diese praktische Vernunft uns nun auch eine Erkenntniß der metaphysischen Natur dieser Ideen verschaffte; eine solche bleibt uns vielmehr ein für alle Male versagt. Wir erfahren also Nichts über die metaphysischen Eigenschaften Gottes, über die Art seines Daseins und seiner Persönlichkeit, sondern wir erfahren nur, was Gott für uns in moralischer Beziehung sei, daß er nämlich, vermöge seiner Allwissenheit, seiner Allmacht, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, das richtige Verhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit herstelle, und daß der

Mensch, indem er seiner eigenen Vernunft gehorcht, zugleich die Gebote Gottes befolge. Wir erfahren Nichts über den Zustand unsrer Seele in einem künftigen Leben, ausgenommen dies, daß jenes Leben einen rein moralischen Zweck habe, nämlich, die fortschreitende Entwicklung und Vervollkommnung des Menschen, und ebensowenig erhalten wir einen bestimmteren Aufschluß über das Wesen der Freiheit, außer, daß wir diese Freiheit selbst gebrauchen lernen, indem wir durch unsern moralischen Willen die Eindrücke unsrer Sinnlichkeit überwinden. Die Kritik der praktischen Vernunft stellt also keineswegs die transscendenten Ideen wieder her, welche die Kritik der reinen Vernunft zerstört hat; denn die Ideen der praktischen Vernunft sind keine metaphysische oder speculative Ideen, sondern praktische Wahrheiten. Die theoretische und die praktische Vernunft sind zwei völlig getrennte Gebiete, und, so weit auch die praktische Vernunft die Sphäre ihrer Wirksamkeit ausdehnen mag, so bleibt doch die der theoretischen Vernunft immerfort in dieselben engen Grenzen eingeschlossen. Die praktische Freiheit des Menschen vermag, selbst in ihrem höchsten Aufschwung, nicht, ihn von der peinlichen Abhängigkeit zu erlösen, in welcher er sich, vermöge der Unvollkommenheit seiner Sinne und seines ganzen Erkenntnißvermögens, gegenüber der Außenwelt, befindet; und, während sein Geist, von der Kraft sittlicher Begeisterung beflügelt, sich hoch über die Erde erhebt und die Räume einer idealen Welt durchfliegt, mühen sich sein Verstand und seine Einbildungskraft vergeblich ab, die dichten Nebel zu durchbrechen, welche sie niederdrücken und am Boden festhalten.

Die praktischen Untersuchungen Kants haben zu ihrem Hauptgegenstande drei Ideen: die Idee der Freiheit, die Idee der Unsterblichkeit und die Idee Gottes. Die erste dieser Ideen

bildet den Ausgangspunkt, die beiden andern den Zielpunkt und Schlußstein jener Untersuchungen. Bei dem Einfluß, welchen sonach die genannten drei Ideen auf das Moralsystem Kants hatten, darf es nicht Wunder nehmen, wenn dieses einen idealen und transscendenten Charakter erhielt. Kant wollte jene Ideen, welche der Skepticismus zerstört hatte, wiederherstellen; er sah ein, daß es unmöglich sei, ihnen eine metaphysische Begründung zu geben; er nahm seine Zuflucht zu der praktischen Vernunft, zu der inneren Stimme unsres Gewissens. Schon Hume hatte gesagt, der größte Skeptiker höre auf, dies zu sein, sobald er in die Beziehungen des praktischen Lebens eintrete; und die Gegner Humes, insbesondere die schottischen Philosophen, hatten dessen skeptischen Beweisen die Aussprüche eines inneren Sinnes, eines praktischen oder moralischen Instinctes entgegengesetzt. Dieses Prinzip der praktischen Wahrheiten suchte Kant fester zu begründen und weiter zu entwickeln, und so bildete er daraus eine vollständige Theorie der Moral, vermittelst einer Kritik der praktischen Vernunft. Der Standpunkt, auf welchem sich in der damaligen Zeit die Moral befand, war ebenfalls nicht ohne Einfluß auf unsren Philosophen. Von der einen Seite, ward die Moral als ein Theil der Religion betrachtet; die Grundsätze der Sittlichkeit wurden aus den Dogmen des Christenthums abgeleitet und der Wille Gottes als das höchste Gesetz der menschlichen Handlungen betrachtet. War nun auch Kant mit dieser Lehre, der Sache nach, einverstanden, so widersetzte er sich doch aufs Nachdrücklichste ihrem formalen Prinzip, dem Prinzip nämlich, daß der Bestimmungsgrund und die Regel unsres Willens Etwas außerhalb dieses Willens sein sollte, und vertheidigte aus allen Kräften die Autonomie der menschlichen Vernunft. Auf der andern Seite, waren die Einflüsse des Materialismus und des

Skepticismus in der Moral nicht minder bedeutend, als in der theoretischen Philosophie; ihre Folge war die Zerstörung aller allgemeinen Moralprinzipien und die Zurückführung der Moral auf die Interessen und Leidenschaften der Menschen. Der Begriff der Freiheit ward in den Lehren des Materialismus gänzlich gemisbraucht, indem man ihn auf die bloße Willkühr bezog. Der edle Geist Kants empörte sich gegen diese materialistischen Theorien; es drängte ihn, in der Moral eine ähnliche Reform ins Werk zu richten, wie die war, welche er in der speculativen Philosophie zu Stande gebracht hatte, und die praktischen Ideen auf allgemeine und feste Prinzipien zu begründen. Das Moralsystem Kants hat also einen doppelten Zweck; es richtet sich sowohl gegen Die, welche die Moral auf die Religion gründen, als auch gegen Die, welche überhaupt kein Moralgesetz anerkennen. Diesen beiden Richtungen gegenüber, hält Kant die Idee der Freiheit und der Autonomie des menschlichen Willens fest, welche jene beiden Richtungen zerstören, indem sie den menschlichen Willen entweder von äußeren, sinnlichen Antrieben, oder von einer höheren, ihm gleichfalls fremdartigen, Gewalt und Autorität abhängig machen. Der Begriff der Freiheit ist bei Kant der Grundbegriff der Moral; unter Freiheit aber versteht er die gänzliche Unabhängigkeit unsres Willens von jedem äußeren Bestimmungsgrunde, die Selbstbestimmung desselben vermöge des ihm inwohnenden Sittengesetzes.

Kant spricht diese Idee der Freiheit auch noch anders aus. Das Prinzip unsers Willens, sagt er, muß rein formal und a priori sein; denn blos die formalen Prinzipien haben allgemeine Gültigkeit und erfreuen sich der einstimmenden Anerkennung aller Individuen, während die materiellen oder empirischen Prinzipien blos subjectiv sind und die Harmonie zwischen den verschiedenen Individuen stören.

Wir müssen also zunächst das Wesen dieser Freiheit oder dieses Formalgesetzes prüfen, auf welches Kant sein System gründet; dann erst wird unsre Untersuchung auch zu den anderen Ideen übergehen können, welche er aus dieser obersten ableitet.

Ein Formalprinzip ist nun, nach der Erklärung Kants, ein Prinzip, welches den menschlichen Willen nicht durch die Idee eines äußeren, objectiven Zwecks, sondern rein a priori bestimmt. Der Mensch handelt also seinem Sittengesetze und seiner Freiheit gemäß, wenn er seinen Willen auf kein bestimmtes Object richtet. So soll es z. B. ein Formalprinzip sein, was uns zwingt, eine uns anvertraute Summe zurückzuerstatten, oder was uns abhält, eine Unwahrheit zu sagen. Derjenige, welcher sich durch materielle Antriebe bestimmen läßt, durch seine Leidenschaften, durch seinen Eigennutz, wird das ihm anvertraute Gut veruntreuen, sobald er dies thun kann, ohne entdeckt und bestraft zu werden; er wird lügen, so oft er es vortheilhaft für sich findet. Wer dagegen in allen seinen Maximen nach Einstimmigkeit und Allgemeingültigkeit strebt, wird sich keines dieser Verbrechen zu Schulden kommen lassen; denn, sagt Kant, er wird bedenken, daß, wenn alle Menschen die Unwahrheit sagen und anvertraute Güter unterschlagen wollten, die Gesellschaft und der Staat unmöglich bestehen könnten.

Wir werden also das Sittengesetz Kants unter zwei Gesichtspunkten betrachten müssen, einem negativen und einem positiven; mit andern Worten, wir werden dasselbe betrachten müssen, das eine Mal, in Bezug auf den Gegensatz, welchen es zu den materiellen Moralprinzipien bildet, oder auf die Selbstbeherrschung, welche es dem Individuum auferlegt; das andere Mal, mit Hinsicht auf die positiven

Wirkungen, welche es auf das Zusammenleben und die Verbindung der Menschen haben soll.

Unsre Freiheit und Sittlichkeit, sagt Kant, besteht darin, daß wir jeden materiellen Bestimmungsgrund aus unsrer Handlungsweise entfernen. Unsittlichkeit ist die Folge von Leidenschaften; die Leidenschaften aber beziehen sich stets auf ein bestimmtes, äußeres Object; um uns also von ihnen frei zu machen, um alle Fehler und Verirrungen zu vermeiden, müssen wir uns gänzlich dem Einflusse der Außendinge entziehen, dürfen wir keine materielle Zwecke verfolgen, nach keinen materiellen Gütern streben.

Was die erste der hier von Kant aufgestellten Behauptungen betrifft, daß nämlich alle unsre Leidenschaften aus einem überwiegenden Einflusse der äußern Objecte auf uns entspringen, so können wir diesen Satz ohne Weiteres zugeben. So z. B. ist der Geiz die Folge einer übermäßigen Begierde nach Geld; so entsteht der Zorn aus einer zu großen Reizbarkeit unsres Organismus, welche uns keinen Widerstand gegen unsre Absichten ertragen läßt, u. s. w.

Wir stimmen ferner mit Kant darin überein, daß es nothwendig sei, unsre Leidenschaften zu bekämpfen und unsren Willen von den Einflüssen frei zu machen, welche Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gefühl, kurz, alle die pathologischen Eindrücke, welche unser Organismus von den Außendingen empfängt, auf ihn hervorbringen.

Allein bei Alledem können wir doch das Prinzip nicht billigen, welches Kant zur Bekämpfung der Unsittlichkeit und zur Befreiung des Willens angewendet wissen will. Wir müssen uns vielmehr aus einem doppelten Gesichtspunkte gegen dasselbe erklären; einmal, weil dadurch, wie uns scheint, die Leidenschaften zwar unterdrückt, nicht aber verhütet oder auf eine richtigere Bahn gelenkt werden; zwei-

tens, weil dasselbe rein negativ ist und keinen positiven Antrieb zum Handeln enthält.

Das Sittengesetz Kants befiehlt uns, unsre Leidenschaften zu bekämpfen und den Verlockungen unsrer Sinne zu widerstehen; aber es giebt uns kein Mittel an, diese zerstörenden Kämpfe mit unsrer sinnlichen Natur zu vermeiden oder abzukürzen; es zeigt uns nicht, wie wir unsrer Natur eine gesetzlichere Richtung anweisen, wie wir die Verlockungen, welche immer von Neuem unsre Ruhe stören, auf immer entfernen können. Unser Wille muß stets gewaffnet sein zum Kampfe mit einem Feinde, welcher, tausend Mal besiegt, sich immer von Neuem zu einem Kriege auf Leben und Tod rüstet; und in diesem fruchtlosen Streite verzehrt sich unsre moralische Kraft, ohne zu einem positiven Resultate zu gelangen. Unsre Freiheit, statt sich in einer erfolgreichen Thätigkeit zu äußern, zeigt ihre Stärke nur in einer beharrlichen Negation, in einem eigensinnigen Verwerfen aller bestimmten Zweckhandlungen.

Nach unsrer Ansicht, darf das Moralprinzip nicht blos das Prinzip der Sinnlichkeit bekämpfen, sondern es muß dasselbe entwickeln und regeln; es muß zwar die Verirrungen unsres Willens verhüten, aber ohne deshalb die freien Aeußerungen desselben zu hemmen. Allein, wird man fragen, wo sollen wir ein solches Prinzip finden? Es ist schon gefunden; wir Alle handeln fortwährend unter dem geheimen Einflusse dieses Prinzips, und die ganze Menschheit schreitet vorwärts und entwickelt sich durch den Anstoß, welchen ihr dasselbe giebt. Kant selbst hat, wenn uns nicht Alles täuscht, dieses Prinzip bei seinen moralischen Untersuchungen im Auge gehabt, und nur die Nachwirkung der alten, spiritualistischen Ansichten hat ihn verhindert, dasselbe klar zu erkennen und auszusprechen. Dieses Prinzip ist nämlich kein anderes, als das

Prinzip der unendlichen Entwickelung, das Prinzip der Freiheit, aber einer positiven, thatkräftigen Freiheit; es ist dasselbe Prinzip, welches wir, nur unter minder vollkommenen Formen, auch in der Natur wirksam sehen.

Die Philosophie Kants spaltet das All der Dinge in zwei ungleichartige und unter sich beziehungslose Sphären, in das Reich des Physischen und das Reich des Moralischen, mit andern Worten, in das Reich der Natur und das Reich des Geistes. Sie stützt sich in ihrem theoretischen Theile auf die Erfahrung, auf das Sinnliche, während sie in ihrem praktischen Theile eine völlig spiritualistische Richtung verfolgt. Ist es aber nicht weit natürlicher, vorauszusetzen, daß alle Wesen einem einzigen Gesetze gehorchen, daß alle Theile der Welt sich in derselben Richtung bewegen? Durch das Prinzip der Entwickelung wird diese Voraussetzung bestätigt und zur Wahrheit erhoben. Nach diesem Prinzip nämlich, sucht jedes Wesen die niederen Stoffe umzugestalten und sich anzueignen, um dadurch den Kreis seiner Thätigkeit und seines Daseins zu erweitern. Die niederen Elemente setzen diesem Streben der höheren Wesen ein anderes entgegen, nämlich, das Streben, diese höheren Bildungen wieder aufzulösen oder in denselben Zustand zu versetzen, worin sie selbst sind. In dem Reiche des Moralischen, d. h. in den Handlungen der Menschen, zeigt sich dasselbe Prinzip, nur unter einer vollkommeneren Form. Während bei den übrigen Naturwesen der Trieb nach Entwickelung nur in einem beschränkten Grade vorhanden ist, ist er im Menschen unendlich; während die Entwicklungsreihe der niederen Daseinsformen, die wir unter dem Namen: Natur, begreifen, in gewisser Hinsicht unterbrochen wird durch die Unterschiede der Gattungen und der Arten, welche gleichsam eben so viele excentrische Kreise bilden, so stellt die Menschheit eine einzige große Linie dar, auf

welcher jeder Punkt mit dem andern in einer stetigen Aufeinanderfolge verknüpft ist.

Versuchen wir denn, diese Idee der Entwickelung zur Auflösung der Probleme der Moral und zur Berichtigung der Kantschen Theorie anzuwenden.

Nach dieser Idee, sind die Leidenschaften nichts Anderes, als unvollkommene Aeußerungen unsrer Thätigkeit, hervorgehend aus einer Einwirkung äußerer Gegenstände und deshalb mit einem Zustande der Unselbstständigkeit oder des Leidens verbunden. Statt unsre Kräfte zu entwickeln, statt unsre Thätigkeit auf immer neue Zwecke zu richten und sie in immer weitern Kreisen zu üben, concentriren wir dieselben in einem einzigen Punkte; statt die äußeren Gegenstände durch unsren Bildungstrieb uns zu unterwerfen und dadurch die Herrschaft über sie zu behaupten, lassen wir uns vielmehr von ihnen beherrschen, geben wir uns an ihre Eindrücke hin und verletzen also hierdurch das Gesetz unsrer Natur, das Gesetz der Entwickelung und der Freiheit. Die Wollust z. B. ist ein Misbrauch oder eine Verbildung des natürlichen Fortpflanzungstriebes. In dem regelmäßigen Gange unsrer Entwickelung, sind die Aeußerungen dieses Triebes nur ein untergeordneter Act unsrer Thätigkeit, d. h. unsre Thätigkeit beschränkt sich nicht auf diesen Act, sondern befaßt unter sich eine Mehrheit ähnlicher Acte, dergestalt, daß ein jeder dieser Acte nur ein bestimmtes Maß von Thätigkeit verbraucht. Sobald jedoch dieser Trieb ein unnatürliches Uebergewicht über die andern Triebe erlangt und dadurch unsre allgemeine Thätigkeit in ihrer freien Entwickelung stört, so hört er auf, natürlicher Trieb oder natürliches Bedürfniß zu sein, er wird Leidenschaft. Ebenso ist es mit dem Geiz. Der Geizige und der Betriebsame streben gleichermaßen nach Reichthum; allein der

Betriebsame sieht in dem Reichthum nur ein nothwendiges Mittel seiner Entwickelung; der Geizige dagegen betrachtet ihn als den einzigen Zweck seiner Handlungen; jener wünscht Geld zu haben, um dadurch seinen industriellen Bestrebungen einen höhern Aufschwung zu geben; der Geizige wünscht es zu haben, um es zu besitzen, um sich daran zu erfreuen, um in seinem Golde zu wühlen. Bei dem Geizigen ist also das Streben nach Reichthum eine Leidenschaft, bei dem Betriebsamen ist es blos der Instinct der Thätigkeit; daher opfert der Geizige Alles dem Gelde und bedient sich aller Mittel, um in dessen Besitz zu gelangen; der Betriebsame dagegen würde die größten Schätze von sich weisen, wenn sie ihm unter der Bedingung geboten würden, daß er hinfort alle seine Pläne und Arbeiten aufgeben und sein ganzes Leben lang müssig bleiben sollte.

Aus diesen Beispielen ergiebt sich, daß nicht die Aeußerungen unsrer Triebe im Allgemeinen etwas Fehlerhaftes und Ungesetzliches sind, sondern blos ihre Verirrungen, und daß das wahre Heilmittel gegen unsre Leidenschaften nicht darin besteht, daß wir die sinnlichen Functionen unsrers Daseins gänzlich unterdrücken, sondern darin, daß wir jeder derselben ihre natürliche Sphäre anweisen. So z. B. ist das beste Mittel gegen die Leidenschaft der Wollust eine regelmäßige Thätigkeit. Wenn alle unsre Kräfte durch eine anstrengende Arbeit in Anspruch genommen sind, hört der pathologische Reiz auf, welcher die Wollust erzeugt; und wenn unsre Aufmerksamkeit sich auf einen größeren Kreis von Objecten richtet, so wird sie nicht länger ausschließlich durch ein einziges aufgeregt werden. So finden wir ferner weit seltner Beispiele von Geiz in den Ländern, wo die Sitten und Einrichtungen eines Volkes von der Art sind, daß sie den Erwerbsfleiß ermuntern und in allen Einzelnen die Liebe zur Arbeit erwecken, als da, wo

Alles mehr auf den bloßen Besitz und Genuß der materiellen Güter gerichtet ist.

Kurz, das Prinzip der Entwickelung unterdrückt nicht allein die Leidenschaften, sondern es verhindert auch ihr Wiederaufleben, indem es den Trieben und der Thätigkeit des Menschen eine Richtung giebt, welche ihn gänzlich von jenen Verirrungen abzieht; es bekämpft jene ungesetzlichen Aeußerungen unserer sinnlichen Natur nicht durch eine negative Idee, sondern durch eine positive Bewegung unsres Willens; es setzt an die Stelle einer Freiheit, welche nur in der Abstraction besteht, eine andere, welche zugleich Thätigkeit und Fortschritt ist.

Kant nennt den Menschen ein vollkommen freies Wesen; er verlangt, daß der Mensch keinen andern Gesetzen gehorche, als denen seiner eigenen Natur. Aber kann wohl die Freiheit des Menschen darin bestehen, daß er gar nicht handle, daß er sich jeder bestimmten Willensrichtung enthalte, daß er nur immer entsage? Kann ein Gesetz, welches, in seiner vollen Strenge angewendet, unsre ganze Existenz aufheben müßte, ein Gesetz unsrer Natur heißen? Denn, wir wiederholen es, das Sittengesetz Kants, in seiner ganzen Strenge gefaßt, verbietet uns jede positive Handlung, weil jede positive Handlung eine bestimmte ist und auf einen äußeren Zweck abzielt. Anvertrautes Gut zurückgeben, ist keine wirklich positive Handlung, denn wir thun hierbei nichts Anderes, als daß wir keinen Betrug begehen; die Wahrheit reden, ist ebensowenig eine positive Haudlung, denn das Wesentliche dabei ist, daß wir keine Lüge sagen; sogar die Wohlthätigkeit ist etwas Negatives, denn wir thun einem Andern wohl durch Beschränkung unsres eignen Wohlbefindens, z. B. durch Aufopferung eines Theils unsres Vermögens oder eines Zweckes, den wir hatten u. s. w. Unter positiven Handlun-

gen verstehen wir nämlich solche, welche eine Erweiterung oder Entwickelung unsres Zustandes und unsrer Thätigkeit zur Folge haben, und wir verlangen, daß die freien Handlungen des Menschen einen solchen positiven Charakter, nicht aber den einer bloßen Entsagung an sich tragen sollen. Wenn wir also unsre Leidenschaften durch einen vernünftigen Gebrauch unsrer Thätigkeit überwinden oder wenn wir die Gesetze des Verkehrs befolgen, welche nichts Andres sind, als die Bedingungen einer freien Kraftentwickelung der verschiedenen Individuen in ihrem Zusammenleben, so ist dies ein positiver Freiheitsgebrauch, denn wir bekämpfen dadurch nicht blos eine Verirrung unsrer sinnlichen Natur, sondern wir entwickeln und vervollkommnen zugleich diese Natur; wir schreiten vorwärts.

Allein, nicht genug, daß das Kantsche Moralgesetz etwas rein Negatives ist, so hebt es sich auch selbst in seinen letzten Consequenzen auf. Wir sollen einem Anderen ein Gut zurückerstatten, welches er uns anvertraut hat. Allein ein Gut ist ein bestimmtes und materielles Object, was, nach dem Kantschen Prinzip, unter keiner Bedingung Zweck oder Gegenstand unsrer Willensrichtung sein darf. Will also jener Andere gleichfalls dem Moralgesetze gehorchen, so darf er dieses Gut nicht annehmen, um nicht seinen Willen durch die Berührung mit einem materiellen Objecte zu verunreinigen.

Aber, kann man einwenden, vielleicht nimmt er es blos zu dem Zwecke an, um damit einem Armen das Leben zu retten und ihn glücklich zu machen. Allein, erwidern wir, wozu ist es denn nöthig, glücklich zu sein oder überhaupt nur zu leben, wenn das Glück und das sinnliche Dasein so verächtliche Dinge sind?

Offenbar ist Kant Spiritualist; als solcher aber muß er, will er sich nicht selbst widersprechen, alle Verkehrtheiten der

Asceten des Mittelalters gutheißen. Ist die sinnliche Natur des Menschen wirklich so verderbt und schlecht, daß sie, sich selbst überlassen, Nichts als Irrthümer, Laster und Verbrechen erzeugt und durch ihre bloße Berührung den Willen befleckt und entheiligt; daß man sie fortwährend durch eine andere Gewalt überwachen und zügeln lassen muß; warum leben wir dann noch auf dieser unheiligen Erde? warum werfen wir nicht diesen vergifteten Körper von uns? warum beschäftigen wir uns mit dieser Außenwelt, welche gleichwohl unsre Vernunft uns verachten heißt und durch welche sich unser ideales Freiheitsgefühl in jedem Augenblicke so hart verletzt sieht?

Wir wissen wohl, daß Kant weit entfernt ist, diese schroffsten Consequenzen des Spiritualismus zu billigen; allein, wenn er einmal das Prinzip zuläßt, mit welchem Recht kann er dann die Consequenzen dieses Prinzips von sich weisen? wie ist er im Stande, zu bestimmen, bis zu welchem Punkte wir den materiellen Zwecken entsagen müssen, in welchen Beziehungen dagegen wir den Gesetzen unsrer sinnlichen Natur folgen dürfen?

Doch, Kant gründet sein Moralprinzip noch auf eine andere Idee, nämlich, auf die Idee der Geselligkeit. Die subjectiven Maximen, sagt er, stören die Eintracht unter den Menschen; das Moralgesetz dagegen bringt Einigkeit und Gleichheit der Interessen unter ihnen hervor; wir nennen daher alles Das moralisch, was dazu dient, die Eintracht unter den Menschen zu erhalten und zu befestigeu; unmoralisch Dasjenige, was sie aufhebt.

Es ist nicht zu leugnen, daß das Moralgesetz Kants die Eintracht unter den Menschen herstellt, indem es die Leidenschaften, den Eigennutz und die Bosheit unterdrückt; allein zu gleicher Zeit zerstört es die Basis der Gesellschaft, indem es den Einzelnen jeden vernünftigen Beweggrund der Verbin-

dung mit Anderen entzieht, denn worauf gründet sich diejenige Vereinigung der Menschen, welche wir Staat nennen? Ohne Zweifel auf die Verschiedenheit der Interessen seiner einzelnen Mitglieder. Ein Prinzip nun, welches die Menschen gegen diese ihre Einzelinteressen gleichgültig macht, muß sie auch gegen die Gesellschaft selbst gleichgültig machen. Vielleicht wird man sich hier darauf berufen, daß in dem Moralgesetze Kants selbst die Aufforderung zu einer solchen Vergesellschaftung der Menschen liege; denn, könnte man sagen, nach dem kategorischen Imperativ soll jeder Mensch so handeln, daß seine Handlungsweise allgemeines Gesetz werden kann; wollten nun aber alle Menschen in dem Zustande der Vereinzelung verharren, so könnte die Gesellschaft nicht bestehen; folglich hat der Einzelne die Pflicht, Mitglied einer Gemeinheit zu werden. Allein dies wäre ein Zirkelschluß; die Geselligkeit soll Pflicht für das Individuum sein, weil ohne diese Geselligkeit es keine Gesellschaft, keinen Staat geben würde; allein wozu ist es denn nothwendig, daß ein Staat bestehe? Wenn alle Menschen vereinzelt blieben, was wäre darin für unsre Vernunft oder für unsre Freiheit Anstößiges? Kann nicht, im Gegentheil, diese Freiheit, dieses rein innerliche Handeln aus Vernunft sich weit unbeschränkter und reiner äußern, wenn der Mensch allein ist, als wenn er in der Gesellschaft lebt, wo sein Wille sich häufig positiven Gesetzen oder einem fremden Willen fügen muß?

Nach Alledem müssen wir wohl voraussetzen, daß unserem Philosophen, bei der Aufstellung seines Sittengesetzes, als eines gesellschaftlichen Prinzips, noch eine andere Idee vorschwebte, nämlich die Idee der Entwickelung, welche wir als das einzige Gesetz der menschlichen Thätigkeit und Freiheit anerkannt haben. Das Gesetz der unendlichen Entwickelung ist es, welches den Menschen antreibt, die Hülfe anderer

Menschen in Anspruch zu nehmen und ihnen dagegen seine Mitwirkung bei ihren Arbeiten darzubieten. Der Staat gründet sich auf die Theilung der Arbeit; die Theilung der Arbeit aber ist eine Folge der freien Entwickelung aller Kräfte der Menschen, und so enthält also das Prinzip der Entwickelung eine positive Ursache der Vereinigung aller Einzelnen zu einer Gesellschaft. Aber dasselbe Prinzip gewährt uns auch die Mittel, um Ordnung und Eintracht in dieser Gesellschaft zu erhalten, um Feindschaften, Ungerechtigkeiten und Gewaltthaten zu verhüten; es verhindert die schädlichen Folgen des Eigennutzes und aller andern ungeselligen Neigungen; es sichert den Frieden und kettet alle Individuen an einander durch den Verkehr und die Industrie. Es ist unmöglich, das Interesse oder den Trieb nach Wohlsein aus der menschlichen Gesellschaft zu verbannen, und, wäre es auch möglich, so wäre es nicht weise; denn dieses Interesse ist die einzige Triebfeder aller Kulturbestrebungen, die einzige Basis des Staats und der Gesellschaft; wohl aber ist es möglich und nothwendig, diesem Triebe nach Wohlsein eine heilsame Richtung zu geben, seine Verirrungen und Ausschweifungen zu verhindern. So oft sich nämlich dieser Trieb auf einen bestimmten und beschränkten Zweck richtet, so wird er zur Leidenschaft, zum blinden Egoismus, zur thierischen Begierde, und, als solche, ist er schädlich und unsittlich. Allein derselbe Trieb, wenn er das Glück des Menschen in der freien Entwickelung seiner Kräfte, in der schrankenlosen Thätigkeit, in der Arbeit sucht, ist sittlich und vernünftig; durch ihn wird nicht blos das Wohlbefinden dieses Individuums, sondern auch das aller andern Menschen und der ganzen Gesellschaft gefördert. Indem ein solcher Mensch für sein eigenes Interesse arbeitet, arbeitet er auch für das Interesse Anderer, da er ihnen die Mittel einer nützlichen Thätigkeit

verschafft und dadurch ihre eigne Entwickelung erleichtert. Dieser vernünftige Trieb nach Wohlsein ist nun auch das beste Gegengewicht gegen die Leidenschaften, welche aus dem falschen oder unsittlichen Glückseligkeitstriebe entspringen. Betrug und Lüge sind unvereinbar mit dem Interesse der Gewerbthätigkeit, denn Handel und Gewerbe gründen sich auf die Redlichkeit und das gegenseitige Vertrauen im Verkehr. Neid und Misgunst legen ihren gemeinen Charakter ab, wo jenes Gesetz der freien Entwickelung wirksam ist, und an ihre Stelle tritt der Wetteifer und die Concurrenz. Die Intrigue, die Hinterlist und die Gewaltthat verschwinden aus einer Gesellschaft, wo jeder Einzelne sich mit vollkommenster Freiheit bewegen kann, wo Reichthum, Rang und Macht nicht persönliche Vorrechte, sondern die Wirkung angestrengter Thätigkeit sind. Um Alles in wenigen Worten zusammenzufassen, das Prinzip der freien Entwickelung dient uns gleichzeitig als Triebfeder und als Richtschnur für unsren Willen; es erweckt unsre schlummernden Kräfte; es regelt deren Bewegung und leitet sie auf den geraden Weg zurück, so oft sie sich davon verirren; es treibt uns an nicht allein zum Handeln, sondern auch zum Rechthandeln. Das Prinzip der freien Entwickelung ist nicht blos ein Moralprinzip, sondern auch ein Socialprinzip, d. h. es bezieht sich ebenso gut auf die Verhältnisse der Gesellschaft, wie auf die Handlungen der Individuen.

Wir wissen recht wohl, was man dieser unserer Ansicht entgegensetzen wird. Man wird sagen, es falle alles Verdienst der tugendhaften Handlungen hinweg, wenn der Mensch nicht durch ein inneres Gebot seines Gewissens, sondern durch den ganzen Verlauf seiner Bildung und seines Lebens, durch seine Stellung in der Gesellschaft, durch deren Einrichtungen und Sitten zum Rechthandeln angetrieben

werde. Man wird uns vielleicht gar vorwerfen, daß wir den Menschen nur durch äußerliche Mittel, von Seiten des Staats und der Gesellschaft, zu einer wohlanständigen, gesetzlichen und geselligen Lebensweise erziehen lassen wollen, statt ihn auf sich selbst, auf die höhere Stimme in seinem Innern hinzuweisen, die ihm befiehlt, die Tugend um der Tugend selbst willen zu üben.

Wir werden versuchen, diese Einwürfe zu widerlegen.

Fürs Erste, würde man sehr irren, wenn man leugnen wollte, daß dasjenige Prinzip des Handelns, welches wir empfehlen, ein innerliches, der menschlichen Vernunft selbst eingepflanztes sei, daß also der Einzelne, wenn er demselben gehorche, nach den wahren, innerlichen Gesetzen seiner Natur und Vernunft handle. Das Streben nach unendlicher Entwickelung und Thätigkeitsäußerung ist, wie wir dies oben ausführlicher dargethan haben, keineswegs durch bestimmte äußere Zwecke bedingt, sondern durch ein inneres, unwandelbares Gesetz der Menschennatur. Freilich darf man den Trieb der unendlichen Thätigkeit nicht verwechseln mit der Begierde nach bestimmten Gegenständen oder bestimmten Zwecken. Aber wir haben auch ausdrücklich diesen Unterschied aufgestellt und sorgfältig bestimmt. Man nennt gewöhnlich die von uns entwickelte Lehre Materialismus, auch wohl Utilismus; man wirft ihr vor, daß sie das Rechtthun nur als Mittel gebrauche, um das materielle Wohlsein und den Nutzen des Einzelnen oder der Gesellschaft zu fördern. Allein es ist nicht ein bestimmter Zustand materiellen Wohlbefindens, weder des Einzelnen noch der Gesellschaft, den wir als Zielpunkt für die Bestrebungen der Menschen hinstellen (wie es z. B. die Eudämonisten thun, die Alles auf den sinnlichen Genuß beziehen, oder wie es die römische Staatsmoral that, die alle Handlungen ihrer Bürger nur

als Mittel für die Größe und Herrschaft des römischen Staats ansah); sondern die Idee der unendlich fortschreitenden Vervollkommnung aller materiellen, intellectuellen, gesellschaftlichen und politischen Zustände nach ihrem innern, nothwendigen Zusammenhange und ihrer steten Wechselwirkung unter einander. Wir fragen, bei der Beurtheilung einer menschlichen That, nicht: Wozu ist sie nütze? sondern nur: Fördert sie in irgend einer Beziehung unsre und die allgemeinen gesellschaftlichen Zustände? enthält sie ein Prinzip des Fortschrittes, der Entwicklung in sich? und dieses Kriterium wird man doch wohl schwerlich materialistisch, egoistisch, gemein nennen wollen? Wenn Jemand redlich gegen seine Nebenmenschen handelt, so billigen wir diese Handlungsweise allerdings nicht aus Rücksicht auf ein ideales Tugendgebot, sondern als eine Wirkung des natürlichen Laufes der Dinge, als die Bethätigung des natürlichen Gesetzes des materiellen Verkehrs unter den Menschen, eines Gesetzes, welches, in seiner weitern Verfolgung, auf das allgemeine Gesetz der Entwickelung zurückführt. Wir sagen nicht, der Einzelne handle redlich oder solle redlich handeln, um sich das Vertrauen seiner Nebenmenschen, um sich den Credit zu erhalten, ohne den er im commerziellen Verkehr nicht bestehen kann; wollten wir die Redlichkeit nur auf eine solche Maxime der Klugheit gründen, so wäre allerdings unsre Ansicht materialistisch, utilistisch, unmoralisch. Allein so ist es nicht, vielmehr muß man den wahren Grund dieser Handlungsweise in einer tieferen, innerlicheren *Richtung* des gesammten Geistes- und Gemüthslebens eines Menschen suchen. Der Mensch hat das Streben, sich zu entwickeln und zu vervollkommnen; dieses Streben bringt ihn, in seiner Richtung auf das Materielle, auf die Bearbeitung und Aneignung der Körperwelt, in Verhältnisse zu andern Menschen. Er bemerkt, daß er dieser, daß

diese seiner bedürfen; daß sie sich gegenseitig nützlich sein können. Aber, so lange die Menschen noch mehr nach bestimmten, begrenzten Zwecken und aus Begierde handeln, so lange fassen sie auch dieses Verhältniß der gegenseitigen Hülfsleistung falsch, einseitig auf, indem entweder der Eine den Andern nur für sich benutzen will, ohne ihm wieder zu nützen, oder, indem sie aus gewissen idealen Regungen, aus Gutmüthigkeit, Wohlwollen, Einer dem Andern ihren Vortheil aufzuopfern bemüht sind, ohne jedoch dabei einen andren Zweck zu haben, als die Befriedigung einer pathologischen Leidenschaft, wie dies Kant selbst sehr richtig auseinandergesetzt hat. Wenn dagegen die Menschen zu der richtigen Einsicht ihres wahren Interesses und ihrer wahren Bestimmung kommen, zu der Einsicht nämlich, daß ihr Glück und der Zweck ihres Lebens nicht in der Erreichung bestimmter Genüsse oder einer bestimmten Summe von materiellen Gütern besteht, sondern einzig und allein in einem solchen Freiheitsgebrauche, welcher ihnen die möglichst unbeschränkte Weiterentwickelung eben dieses Freiheitsgebrauchs sichert; dann bildet sich bei ihnen auch eine richtigere, eine wahrhaft sittliche Ansicht über ihr Verhältniß unter einander. Indem nämlich jeder Einzelne nicht mehr die Erreichung eines bestimmten Genusses, die Befriedigung einer pathologischen Begierde zum Hauptzwecke seines Lebens macht, sondern die Verwirklichung seines unendlichen Thätigkeitstriebes, so bildet sich ganz von selbst und ohne eine besondre ideale Gefühlsspannung eine Uebereinstimmung, ein Gleichgewicht zwischen den Bestrebungen der vielen Einzelnen. Der Kaufmann, der für den Erwerb erzogen ist, der eine beharrliche Richtung auf die Erwerbsthätigkeit erhalten hat, trägt in sich das natürliche, wir möchten sagen, instinctartige Bewußtsein, daß die Erreichung seines Zweckes, daß sein fortschreitender Er-

werb von seiner vermehrten Thätigkeit abhange und daß wiederum diese Thätigkeit, der Fleiß, die Beharrlichkeit seines Strebens ihn zu andern Menschen, welche dasselbe Streben haben, in Verhältnisse bringe, welche seinen Zweck fördern, d. h. die Resultate seiner Thätigkeit steigern und dieser selbst immer neue Bahnen öffnen. Die Versuchung zum unredlichen Erwerb, d. h. zur Erlangung von Glücksgütern ohne Aufwendung eines entsprechenden Maßes von Thätigkeit (durch Betrug, Diebstahl, Raub u. s. w.) liegt ihm daher fern und um so ferner, je befestigter seine Verhältnisse zu andern Menschen schon sind, je größer der Kreis ist, den er durch seine Thätigkeit sich gebildet hat und beherrscht, je glücklicher und leichter die Resultate eben dieser Thätigkeit sich entwickeln. Wollte man einem Solchem vorwerfen, er handle blos darum redlich, weil er fürchte, durch Unredlichkeit seinen Credit zu verlieren, so würde man ihm Unrecht thun. Wenn er blos nach diesem äußerlichen Zweckbegriffe handelte, so würde er ebensosehr gegen das von uns aufgestellte Gesetz verstoßen, als Derjenige, welcher aus äußern Motiven handelt, dem Kantschen Tugendgebote nicht Genüge thut. Wenn er dagegen das Verhältniß zu seinen Geschäftsgenossen, welches wir gewöhnlich durch den Namen: Credit, bezeichnen, aus dem höhern Gesichtspunkte auffaßt, wonach es nur die äußere Wirkung oder Erscheinung eines allgemeinen Gesetzes ist, nämlich, des Gesetzes der vollkommenen Gleichheit, Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit aller Beziehungen zwischen den verschiedenen Menschen, begründet auf das gleiche, unendliche, durch keine beschränkende Begierde verbildete Streben Aller, — dann kann wohl schwerlich von einer blos äußerlichen Klugheit, von einer egoistischen Gesinnung die Rede sein. Oder, wenn der Staatsmann seine Parteiansicht geltend zu machen, wenn er sich einen Einfluß auf die öffent-

lichen Angelegenheiten zu verschaffen sucht, wird man ihm dies unbedingt als Selbstsucht, als Utilismus anrechnen dürfen? Gewiß nicht; vielmehr kommt es nur darauf an, ob seine Ansicht eine richtige, den Verhältnissen angemessene, die Interessen, nicht nur seines Staats, sondern auch, über diesen hinaus, der Gesellschaft im Allgemeinen fördernde, oder ob sie eine beschränkte, engherzige, in unentwickelten Zuständen befangene ist.

Wir sehen also, daß die Richtung unsrer Willensthätigkeit auf das Materielle, auf bestimmte äußere Objecte hin, dieselbe noch keineswegs zu einer materialistischen, egoistischen oder gar unsittlichen macht, sondern daß erst die Beschränkung derselben auf gewisse materielle Einzelzwecke ihr den Stempel des Materialismus und der Unsittlichkeit aufdrückt. Wir haben aber auch gefunden, daß das Gesetz der unendlichen Thätigkeit, in ihrer Richtung auf die materielle Außenwelt, ein vollkommen ausreichendes und fruchtbares Prinzip der Moral ist, während das rein ideale Tugendprinzip Kants eigentlich gar kein Kriterium zur Beurtheilung der Handlungsweise eines Menschen enthält und nur durch die unwillkührliche Herbeiziehung eben jener positiven Freiheitsidee eine Anwendung auf die menschlichen Verhältnisse findet.

Der Einwand, daß, bei Annahme der von uns aufgestellten Moraltheorie, das sittliche Verdienst gänzlich verschwinde, indem dann das Rechthandeln weit mehr die Folge der allgemeinen socialen, politischen und kulturgeschichtlichen Verhältnisse, in denen ein Mensch sich befindet, seiner Erziehung u. s. w. sei, als der Ausfluß seines reinen, freien Willens, dieser Einwand dürfte, recht erwogen, weit mehr für uns, als gegen uns sprechen. Die Idee des moralischen Verdienstes und der moralischen Schuld ist nicht allein (wie wir dies schon bei der Kritik des Kantschen Freiheitsbegriffes

gesehen haben) mit den unauflöslichsten theoretischen Widersprüchen behaftet, indem sie, in ihrer ganzen Strenge erfaßt, jeden Zusammenhang des menschlichen Willens mit den materiellen Bedingungen seines Wirkens, ja sogar mit der Existenz und Ausbildung seines eignen Körpers abschneidet und, auf die Spitze getrieben, in ihr gerades Gegentheil, die Annahme einer unbedingten Prädestination durch den göttlichen Willen umschlägt, sondern sie ist auch, in ihren praktischen Folgen, höchst gefährlich, indem sie zur ascetischen Schwärmerei, zur Vernachlässigung der sittlichen und socialen Erziehung des Menschen und zu Grausamkeiten und Vernunftwidrigkeiten aller Art in der Strafrechtspflege führt. Sie veranlaßt uns, lediglich das Individuum ins Auge zu fassen, das Allgemeine aber, die Gesellschaft, zu vernachlässigen; indem wir aber die moralische Behandlung des Individuums als ein in sich abgeschlossenes Geschäft betrachten, so ist die Folge davon die, daß die Resultate jener Erziehung selten zu den allgemeinen Zuständen passen, in denen das Individuum sich bewegen soll, daß die Richtung, die wir dem Einzelwillen durch unsre abstracten Moralgebote geben, den großen Entwicklungsproceß der Gesellschaft nicht nur nicht fördert, sondern sogar oft stört. In der Strafrechtspflege hat diese Idee, daß der Mensch der absolute Schöpfer aller seiner Handlungen sei, zu den unmenschlichsten und zweckwidrigsten Droh- und Strafmitteln geführt, durch welche man die Menschen entweder für ihre Thaten strafen oder von neuen Thaten abschrecken wollte, wobei man noch überdies mit sich selbst in Widerspruch gerieth, indem alle diese Mittel natürlich nur gegen den sinnlichen oder pathologischen Theil des Menschen gerichtet werden konnten, während man doch eben behauptete, der Mensch, als Gegenstand des Strafrechts, sei ein absolut freies, d. h. in seiner Willensthätigkeit nicht nothwendig von

pathologischen Einflüssen abhängiges Wesen. In der That, haben schon seit geraumer Zeit die Rechtspflege und die Moral diese Theorie einer absoluten Schuld und eines absoluten Verdienstes aufgegeben, wie denn auch Kant eine doppelte Auffassung der menschlichen Thaten — nach dem Gesichtspunkte der absoluten Freiheit und nach dem der physischen Bedingtheit — wenigstens als Antinomie der Vernunft zugiebt. Die Erziehungslehre ist längst auf die Nothwendigkeit aufmerksam geworden, auf den Menschen nicht blos durch Ermahnungen, Strafen und Belohnungen, sondern vorzugsweise durch eine allmälige Entwicklung und Veredlung seiner natürlichen Willensrichtungen, durch eine zweckmäßige Beschäftigung und eine sorgfältige Auswahl seiner Umgebungen, seines Wirkungskreises, seiner geselligen Beziehungen bildend einzuwirken. Die Strafrechtspflege hat neuerdings der Theorie der Besserung der Verbrecher, einer Theorie, welche sich gänzlich auf dem Boden des von uns aufgestellten praktischen Prinzips bewegt, neben ihren abstracten Straftheorien, die sich nur gegen den Verbrecher, als ausschließlichen Träger der Schuld, richten, einen nicht unehrenhaften Platz eingeräumt, nachdem sie schon früher durch die Rücksicht, welche sie auf die Lebensumstände des Verbrechers nahm, das unwillkührliche Geständniß abgelegt hatte, daß, zur Beurtheilung einer sittlichen That, die Annahme eines absolut freien Willensactes in dem Thäter auf keine Weise ausreiche.

Doch wir wollen diese Fragen hier nicht erschöpfen, sondern nur berühren, damit man erkenne, daß wir keineswegs die Einwürfe, die gegen unser System gemacht werden können, übersehen haben. Später wird sich zu einer erschöpfenden Behandlung derselben Gelegenheit bieten.

Endlich bleibt uns noch ein Einwurf zu erledigen übrig. Der Mensch, wird man nämlich sagen, befindet sich oft in Lagen, wo

er durchaus eines idealen Beweggrundes bedarf, um seinen Leidenschaften und den Verführungen des Lebens zu widerstehen. Die Arbeit und die freie Entwicklung unsrer Kräfte sind allerdings treffliche Mittel, um zu verhindern, daß die Leidenschaften über uns Gewalt bekommen; allein, wie dann, wenn der Trieb zur Arbeit nicht in uns erweckt, wenn unsre Entwicklung durch die Ungunst der Verhältnisse gehemmt worden ist? bedarf es auch dann nicht eines freien Entschlusses unsres Willens, eines höheren Schwunges unsres Gefühls, um durch die Kraft der Tugend und der Selbstbeherrschung die Leidenschaften zu besiegen, welche sich unsrer bemächtigt haben? Wenn ein Jüngling, welcher im Wohlleben erzogen und, statt auf die Arbeit, nur auf den Genuß hingewiesen wurde, dennoch allen Versuchungen widersteht, muß man da nicht annehmen, er thue dies durch eine höhere, übersinnliche, rein geistige Kraft?

Hierauf erwidern wir Folgendes. Ohne Zweifel kann man den Leidenschaften einen solchen höheren Schwung des Gefühls und der Begeisterung entgegensetzen, allein dann bekämpft man nur eine Leidenschaft durch die andere. Ein Mensch, welcher seine Leidenschaften lediglich deshalb unterdrückt, um die Idee der Freiheit oder Tugend zu realisiren, welche er sich gebildet hat, handelt aus einem ganz ähnlichen Beweggrunde, wie der Leidenschaftliche, so sehr dies auch Kant bestreitet. Die Hingebung an eine Idee, welche sich auf Nichts gründet, als auf eine Abstraction unsres Denkvermögens, und welche den Gesetzen unsres natürlichen Daseins widerstreitet, ist ebensogut eine blos pathologische Erregung, wie die Liebe oder der Zorn, und man kann ihr daher alles Dasjenige entgegensetzen, was Kant den materiellen Prinzipien vorwirft. Fragt man uns aber, ob nicht ein solches ideales Prinzip wenigstens bei Ausnahmsfällen, der-

gleichen wir eben einen anführten, zulässig sei, so entgegnen wir, daß diese Frage nicht in das Gebiet der Philosophie, sondern in das Gebiet der Casuistik gehöre. Der Casuist mag sich bisweilen erlauben, die Moralgesetze zu modificiren, um sie auf die einzelnen Fälle des Lebens anzuwenden, allein der Philosoph hat es stets nur mit den Prinzipien selbst, ihrer Geltung und ihren Folgen zu thun.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Grundidee der Kantschen Sittenlehre geprüft haben, glauben wir einer speziellen Untersuchung des analytischen Theils seiner Kritik uns entheben zu dürfen; denn sowohl die Theorie der praktischen Ideen als die Theorie der praktischen Triebfedern beschränkt sich auf eine weitere Ausführung und Anwendung eben jener Idee der Freiheit und Sittlichkeit. Nur über die letzte Stelle dieser Analytik müssen wir uns eine kurze Bemerkung erlauben. An dieser Stelle nämlich sucht Kant die Uebereinstimmung des Begriffs der Freiheit mit dem Begriff Gottes, als des Schöpfers aller Dinge, zu beweisen. Dieser Beweis ist ihm jedoch gänzlich misglückt, dergestalt, daß ein neuerer Philosoph, Beneke, die Vermuthung ausspricht, der ernste Kant habe sich hier wohl einmal einen Scherz erlaubt, um zu sehen, wie weit die Leichtgläubigkeit seiner Leser gehe. In der That, kann man schwer daran glauben, daß Kant eine solche Ansicht habe im Ernste aufstellen können. Früher, wo es ihm darauf ankam, die Vereinbarkeit der Freiheit mit dem Causalgesetze darzuthun, erklärte er, der Mensch handle frei in seiner Eigenschaft als Wesen an sich; jetzt, um die menschliche Freiheit mit der Allmacht Gottes auszugleichen, beruft er sich darauf, daß die menschlichen Handlungen bloße Erscheinungen seien und daß daher zwischen ihnen und der von Gott geschaffenen absoluten Substanz des Menschen gar keine wesentliche Beziehung stattfinde. Man weiß nicht, soll man

sich mehr über die Verkehrtheit dieser Beweisführung, oder über die Naivität verwundern, mit welcher der Philosoph dieselbe aufstellt.

Die Dialektik der praktischen Vernunft enthält eine Entwickelung der Ideen des höchsten Guts, der Unsterblichkeit und Gottes.

Das höchste Gut ist, nach Kant, die vollkommene Einheit der Tugend und der Glückseligkeit. Wir haben, sagt Kant, das Bedürfniß nach Glückseligkeit; unsre Vernunft nöthigt uns, eine natürliche Verbindung zwischen dem Glück und der Tugend anzunehmen. Das Glück soll zwar nicht der Zweck der Tugend sein, wohl aber ist es die nothwendige Ergänzung derselben, denn, wenn auch die Tugend das oberste Gut ist, so ist sie doch nicht das vollkommene oder absolute Gut. Da nun aber in dieser sinnlichen Erscheinungswelt Glück und Tugend nicht stets beisammen sind, so sind wir genöthigt, anzunehmen, daß in einem übersinnlichen Leben und unter dem Einflusse eines höheren Wesens das rechte Verhältniß zwischen Beiden wiederhergestellt werden müsse.

Dies ohngefähr sind die Ansichten Kants über das höchste Gut. Jede dieser Ansichten scheint uns, wir müssen es offen bekennen, einen schroffen Widerspruch zu enthalten. Die Tugend ist, nach Kant, der einzige Zweck der menschlichen Vernunft; der Mensch soll aus keinem andern Beweggrund handeln, als aus Gehorsam gegen das Sittengesetz; gleichwohl sagt er, die Idee der Glückseligkeit sei ebenfalls ein wesentlicher Bestandtheil unsrer praktischen Vernunft. Nun besteht aber, nach der eigenen Erklärung Kants, die Glückseligkeit nicht in dem bloßen Gefühle der Zufriedenheit, welches eine Folge guter Handlungen ist, sondern in der pathologischen Empfindung eines äußeren, sinnlichen Wohlbefindens. Die menschliche Vernunft ist also in sich selbst gespalten; auf der

fortwährend vervollkommnet und entwickelt, so ist sie nicht ein unveränderliches und absolutes Wesen. Mit einem Worte also, die Idee der Unsterblichkeit, als einer stetigen Vervollkommnung, hebt alle die Grundsätze auf, aus welchen sie Kant ableiten will.

Eben so ist es mit der Idee Gottes. Die Stellung, welche Kant Gott zutheilt, indem er annimmt, daß Gott die Tugend durch einen ihr entsprechenden Grad von Glückseligkeit belohne, ist eines so heiligen und erhabenen Wesens gänzlich unwürdig; denn entweder besteht ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem Glück und der Tugend, dann aber bedarf es der Dazwischenkunft Gottes nicht, um Beides zu verknüpfen; oder das Glück ist etwas der Tugend Fremdes und Entgegengesetztes, allein dann spielt Gott die sehr zweideutige Rolle eines Vermittlers zwischen der geistigen und der sinnlichen Natur des Menschen. Kurz, die Art, wie Kant die Idee Gottes begründet und erklärt, befriedigt weder den Verstand, noch das religiöse Gefühl.

Wir hätten jetzt nur noch anzugeben, wie wir selbst, mittelst unsres Moralprinzips, das Dilemma zu lösen gedenken, in welches sich Kant so unrettbar verstrickt hat. Von unsrem Standpunkt aus betrachtet, bietet die Frage nach dem höchsten Gute gar keine Schwierigkeit dar. Nach unsrer Ansicht nämlich, besteht die Tugend in der Entwicklung unsrer Kräfte und in dem freien Gebrauch unsrer Thätigkeit; die wahre Glückseligkeit aber kann ebenfalls nichts Anderes sein, als das Gefühl oder Bewußtsein dieser stetigen Entwicklung und dieser freien Thätigkeit. Statt also sich zu bekämpfen oder um den Vorrang zu streiten, sind Tugend und Glückseligkeit unmittelbar Eins; es ist dieselbe Thatsache, nur von zwei verschiedenen Seiten betrachtet; jeder Fortschritt unsrer Entwickelung erhöht unser Wohlsein und unsre Zufriedenheit,

und dieses Gefühl wirkt wieder auf unsern Willen zurück und treibt uns vorwärts. Um also die Idee der Glückseligkeit zu realisiren, bedürfen wir weder eines übersinnlichen Lebens, noch einer übernatürlichen Kraft. Allerdings ist dieses Glück niemals ganz vollkommen, weil unsre Entwickelung niemals an einen absoluten Zielpunkt gelangt; aber ist denn die Idee eines absoluten Glücks wirklich in unsrem Bewußtsein begründet? Können wir uns wohl ein Glück denken, welches alle unsre Wünsche befriedigte? Oder würde überhaupt ein solcher Zustand von Ruhe, ein solcher Zustand, in welchem alle Bewegung, alles Streben, aller Fortschritt aufgehoben wäre, für uns ein Glück sein? Gewiß nicht; es wäre dies vielmehr die schrecklichste Qual. Der Mensch ist geschaffen für die Arbeit und den Fortschritt, für den Wunsch und die Hoffnung. Ein Mensch, welcher aufhörte, thätig zu sein, zu wünschen und zu hoffen, wäre das unglücklichste aller Wesen.

Aber, wendet man uns ein, ist wohl eine solche unendliche Entwicklung möglich, bei der Begrenztheit unsres endlichen Daseins? Müssen wir nicht eine unendliche Fortdauer des Menschen annehmen, damit er die, durch den irdischen Tod unterbrochene Ausbildung in einem höhern Leben fortsetzen könne? Allerdings, erwidern wir, schließt die Idee einer unendlichen Entwickelung die Idee einer unendlichen Fortdauer in sich. Allein diese Idee einer unendlichen Fortdauer bezieht sich nicht auf das Individuum, sondern auf die Gattung. Wenn wir eine Unsterblichkeit des Individuums annehmen, so versetzen wir das Individuum, nach dem Aufhören seiner sinnlichen Existenz, in ein Leben, welches außerhalb dieser Sinnenwelt steht. Dann müssen wir aber auch den Menschen als ein rein geistiges Wesen, als ein Ding an sich betrachten und seine natürliche Entwickelung auf der Erde als etwas blos Aeußerliches und Unwesentliches, mit seinem

wahren, ewigen Leben nicht Zusammenhängendes ansehn. Wenn wir dagegen der Menschheit eine unendliche Fortdauer zuschreiben, so führt uns diese Idee keineswegs zu der Annahme einer zweifachen Existenz des Menschen. Die Menschheit erhält und erneuert sich durch die natürliche Fortpflanzung; junge Geschlechter treten an die Stelle derer, welche an die Natur ihren Tribut entrichten, und jedes neue Geschlecht ist der Erbe der Erfahrungen und Erfolge aller vorangegangenen Geschlechter. Der Vater vererbt seine Kenntnisse und Erfahrungen auf den Sohn; dieser verwahrt den überkommenen Schatz und hinterläßt so seiner Nachkommenschaft ein noch reicheres Erbe, und auf diese Weise wachsen und entfalten sich die Keime der Kultur und der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts in einer unendlichen und immer gesteigerten Entwicklung. Der Einzelne nimmt zwar an dieser Entwicklung und ihren Resultaten nur einen beschränkten Antheil und genießt selten die vollen Früchte seiner Arbeit; allein er findet sein Glück und den Zweck seines Strebens in der Idee, er arbeite für seine Kinder, für seine Nachkommen, für die gesammte Menschheit, von der er ein Theil ist. Kann es wohl eine edlere und wirksamere Triebfeder der Arbeit geben?

Kritik der Urtheilskraft.

Die Natur und der Mensch, das Gebiet der Nothwendigkeit und das Gebiet der Freiheit, das Endliche und das Unendliche, die Sinnenwelt und die Welt des Geistes, Das sind die beiden Sphären, in welche Kant das gesammte All der Dinge spaltet. Was der Natur oder dem Gebiete des Endlichen und Materiellen angehört, fällt in den Bereich der Kritik der theoretischen Vernunft; was sich auf den Menschen, als auf ein moralisches Wesen, und auf die übersinnliche Welt bezieht, ist Gegenstand der Kritik der praktischen Vernunft. Der Verstand giebt uns Regeln für die Erkenntniß des Natürlichen an die Hand; die praktische Vernunft bestimmt unsren Willen durch unwandelbare Gesetze.

Welches ist nun wohl die Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft? Wo finden wir die Gesetze, wo den Gegenstand dieses Vermögens unsres Bewußtseins?

Die allgemeine Untersuchung unsres Bewußtseins lehrt uns, daß die Urtheilskraft ein mittleres Vermögen zwischen dem Verstand und der Vernunft ist, d. h. zwischen der rein theoretischen und der rein praktischen Thätigkeit.

Diese Urtheilskraft ist nun theils bestimmend, theils reflectirend. Die bestimmende Urtheilskraft befaßt blos das Einzelne der empirischen Anschauung unter die allgemeinen Regeln des Verstandes. Der Gebrauch der reflectirenden Urtheilskraft erstreckt sich viel weiter; die reflectirende Urtheils-

kraft begnügt sich nicht damit, die Gesetze des Verstandes anzuwenden, sondern sie sucht dieselben zu vervollständigen, weiter auszuführen und zu entwickeln. Der Verstand, mit seinen Regeln a priori, beschreibt nur gleichsam die äußersten Umrisse der Dinge; erst die reflectirende Urtheilskraft faßt deren Einzelheiten in ihrer gegenseitigen Beziehung und Verknüpfung auf. Der Verstand läßt uns die strenge Regelmäßigkeit in allen Wirkungen der Natur erkennen; die reflectirende Urtheilskraft führt uns zu der Anschauung einer vollkommenen Harmonie aller Theile dieses großen Ganzen. Der Verstand endlich unterwirft die Natur seinen eigenen Gesetzen, weil diese die allgemeinen Gesetze für alle Erscheinungen sind; die Reflexion dagegen erhebt sich zu der Vorstellung eines höheren Verstandes, dessen Ideen sie als die Ursache der in der Natur herrschenden Harmonie betrachtet. Die Prinzipien des Verstandes sind objective Gesetze a priori, d. h. alle Subjecte müssen sich dieser Prinzipien bedienen, wenn sie die Naturerscheinungen erkennen wollen; die Regeln der Reflexion sind blos subjectiv, d. h., die Idee der Harmonie, nach welcher die Reflexion alle Verhältnisse in der Natur beurtheilt, ist kein allgemeines Gesetz, sondern jedes Individuum faßt diese Idee unter einem besondern, subjectiven Gesichtspunkte auf. Nichtsdestoweniger jedoch haben auch diese subjectiven Regeln eine gewisse Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit; denn, da alle Individuen, mit wenigen Ausnahmen, gleich organisirt sind, so haben sie auch dieselben Begriffe von Dem, was regelmäßig oder unregelmäßig, schön oder unschön ist.

Dies sind die hauptsächlichsten Beziehungspunkte zwischen der reflectirenden Urtheilskraft und dem Verstande. In anderer Hinsicht nähert sich jedoch die Urtheilskraft auch der praktischen Thätigkeit. Gegenstand der praktischen Vernunft ist die

Freiheit; die Freiheit aber besteht in der Hervorbringung eines äußeren Objects durch eine Idee, oder, mit andern Worten, in der Realisirung des Zweckbegriffs. Die Reflexion nun sucht überall in der Natur die Spuren einer solchen Freiheit auf; sie glaubt zu entdecken, daß die Naturproducte, die einen mehr, die andern weniger, Wirkungen einer solchen Zweckursache sind; daß sie die Hand eines allmächtigen und allweisen Künstlers verrathen, durch dessen schöpferische Ideen die rohe Materie Bildung und Leben angenommen hat und den mechanischen Bewegungen der Naturkräfte ein höheres Gesetz der Regelmäßigkeit und der Freiheit mitgetheilt worden ist.

Die reflectirende Urtheilskraft äußert sich unter zwei verschiedenen Formen, nämlich, als ästhetische und als teleologische Urtheilskraft.

Die ästhetische Urtheilskraft betrachtet die Harmonie in der Natur unter einem subjectiven und empirischen Gesichtspunkte, mit andern Worten, sie forscht nach den psychologischen Gesetzen, wonach der Mensch sich die Begriffe der Schönheit und Regelmäßigkeit bildet; die teleologische Urtheilskraft dagegen sucht den Beweis zu führen, daß gewisse Naturproducte sich gar nicht anders erklären lassen, als durch den Begriff der Zweckmäßigkeit, d. h. einer, nach höheren Gesetzen verfahrenden, organischen Thätigkeit. Die ästhetische Urtheilskraft wendet sich also an unser subjectives Gefühl und an unsre Einbildungskraft; die teleologische Urtheilskraft hat es mit den logischen Operationen unsres Denkens zu thun.

So Viel im Allgemeinen über Wesen, Gegenstand, Zweck und die verschiedenen Aeußerungen der reflectirenden Urtheilskraft. Die Kritik der Urtheilskraft wird, nach dieser Darstellung, zwei Haupttheile enthalten, wovon der eine die ästhetische Urtheilskraft, der andere die teleologische be-

handelt; jeder dieser Theile wird wieder in eine Analytik und in eine Dialektik zerfallen.

Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.

Analytik.

Die Analytik der ästhetischen Urtheilskraft hat die Natur und die Formen dieser Thätigkeit zu bestimmen. Die beiden Gegenstände der ästhetischen Urtheilskraft sind das Schöne und das Erhabene; die Analytik hat folglich die Aufgabe, über das Wesen und die Erscheinungsformen des Schönen und des Erhabenen Aufschluß zu geben.

Analyse des Schönen.

Kant giebt eine vierfache Definition von dem Schönen, indem er alle ästhetische Urtheile nach den vier bekannten Kategorien eintheilt.

Erste Definition des Schönen. Schön, sagt Kant, nennen wir Dasjenige, was in uns ein reines und uninteressirtes Vergnügen erweckt. Das Schöne ist weder Gegenstand einer theoretischen Erkenntniß, noch eines praktischen Begehrens; es ist lediglich ein Gegenstand der Lust. Die Lust am Schönen unterscheidet sich sowohl von dem Gefühl des Angenehmen, welches eine rein pathologische Empfindung ist, als auch von der Idee des Guten, welche auf Gesetzen der praktischen Vernunft beruht. Das Angenehme und das Gute erwecken in uns ein Interesse oder ein Streben; das Vergnügen dagegen oder die Lust, welche wir bei der Betrachtung des Schönen empfinden, ist gänzlich uninteressirt. Ein leckeres Mahl erregt unsre Begierde; eine edle Handlung erweckt unser Interesse; allein weder jene Begierde, noch dieses Interesse hat Etwas gemein

mit der Lust, welche wir bei dem Anblick eines schönen Gebäudes oder einer schönen Statue empfinden.

Zweite Definition des Schönen. Schön ist, was ohne Begriff allgemein gefällt. Das Gefühl des Angenehmen ist völlig individuell, denn, was für den Einen angenehm ist, ist vielleicht für den Andern unangenehm. Die logischen und metaphysischen Begriffe dagegen sind zwar allgemeingültig, allein sie haben keine Beziehung auf das Gefühl. Der Geschmack am Schönen vereinigt in sich Beides, die Allgemeingültigkeit, wie sie sonst nur den Begriffen zukommt, und die Innerlichkeit der subjectiven Empfindung. Wir setzen bei einem jeden Menschen Geschmack für das Schöne voraus, d. h. die Fähigkeit, das Schöne auf dieselbe Weise, wie wir, zu empfinden, wenn gleich diese Empfindung sich nicht in einem objectiven Begriffe fixiren läßt. Der Grund dieser allgemeinen Empfänglichkeit der Menschen für das Schöne besteht darin, daß durch die Anschauung des Schönen unsre Einbildungskraft lebhaft erregt und überhaupt ein freies und harmonisches Spiel aller unsrer geistigen Kräfte erzeugt wird.

Dritte Definition des Schönen. Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird, d. h. mit andern Worten, ein Gegenstand erscheint uns schön durch die zweckmäßige Verknüpfung seiner Theile zu einem Ganzen, welche gleichwohl keinerlei Absicht oder Rücksicht auf einen äußeren Zweck verräth, sondern sich lediglich als das Product eines freien Zusammenwirkens aller Elemente des Gegenstandes kundgiebt. Unser Verstand betrachtet die Dinge mit Bezug auf einen bestimmten Zweck, für welchen sie verwendet werden sollen; so z. B. ist der Bau eines Hauses abhängig von dem

Gebrauch, den wir davon zu machen gedenken. Unser Geschmack dagegen abstrahirt von allen solchen bestimmten Zwecken und faßt die Dinge nur unter dem allgemeinen Begriffe der Zweckmäßigkeit, Regelmäßigkeit oder Harmonie auf. Oder, um es mit einem Worte zu sagen, unser Geschmack betrachtet jedes Ding als Selbstzweck. Eine Blume ist schön, weil alle ihre Theile so geordnet und verknüpft sind, daß sie ein organisches und in sich vollendetes Ganzes bilden. Die Idee der Zweckmäßigkeit, welche sich uns in dieser Verbindung der Theile zu einem Ganzen ankündigt, deutet gleichwohl nicht auf einen äußeren Zweck hin, z. B. auf den Gebrauch, den wir von der Pflanze etwa machen könnten, sondern die Pflanze ist sich selbst Zweck. Bisweilen betrachten wir zwar die Dinge gleichzeitig in Bezug auf ihre formale Zweckmäßigkeit und in Bezug auf einen äußeren Zweck, welchem sie dienstbar sind; (so kann z. B. ein Gebäude zugleich schön und nützlich sein) allein die reine Empfindung des Schönen darf nie mit der Idee des Vollkommenen oder des Nützlichen vermischt werden.

Vierte Definition des Schönen. Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird. Die Geschmacksurtheile oder die Urtheile über das Schöne sind, ihrer Modalität nach, nothwendig, weil sie ihren Grund in dem Gemeinsinn der Menschen haben, welcher in seiner Sphäre dieselbe Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthält, wie die Vernunft in der ihrigen.

Analyse des Erhabenen.

Es giebt zwei Arten des Erhabenen, das mathematisch Erhabene und das dynamisch Erhabene. Das mathematisch Erhabene ist Dasjenige, was schlechthin oder

über allen Vergleich groß ist. Unter den Gegenständen unsrer Sinne findet sich nun allerdings ein solches absolut Großes nicht, da ein jeder sinnlich wahrnehmbare Gegenstand die Vergleichung mit einem andern Gegenstande zuläßt, welchen wir uns unendlich größer, als ihn, denken können. Das Erhabene ist also vielmehr ein Gegenstand unsrer Vernunft, welche die Idee einer absoluten Totalität aufstellt, im Vergleich zu welcher jede Vorstellung des Verstandes unzureichend und unvollständig erscheint. Daher nennen wir alles Dasjenige in der Natur mathematisch oder extensiv erhaben, was durch seine Größe jene Idee des Unendlichen in uns erweckt und uns die Beschränktheit unsrer Einbildungskraft empfinden läßt, die sich vergeblich bemüht, einen solchen Gegenstand in einer einzigen Anschauung zu umfassen und zu begrenzen. Die Erhabenheit ist also weniger eine Eigenschaft an den Gegenständen selbst, als vielmehr die Wirkung derselben auf unser eigenes Bewußtsein, welches durch die Anschauung eines solchen Gegenstandes lebhaft bewegt und in Aufregung versetzt wird, indem unser sinnliches Vermögen seine Ohnmacht und Nichtigkeit empfindet, unsre Vernunft dagegen sich in ihrer vollen Freiheit und Würde über diese Schranken der Sinne und der Einbildungskraft erhebt.

Dynamisch erhaben nennen wir Dasjenige, was durch seine Macht unsre eigene Kraft überwältigt und daher, bei dem Gedanken einer Einwirkung auf uns, Furcht in uns erregt. Das Wohlgefallen am dynamisch Erhabenen besteht darin, daß, während unsre sinnliche Natur vor dem überwältigenden Eindrucke jener Naturmacht erzittert, unsre Vernunft demselben durch die Ueberlegenheit ihrer moralischen Kraft widersteht. So z. B. bewundern wir als erhaben den Helden, welcher sein Leben auf dem Schlachtfelde wagt; die Vorstellung der Gefahr, welcher wir denselben ausgesetzt

und beurtheilen wir die Schönheiten der Natur; durch das Genie schaffen wir selbst schöne Gestalten, Werke der Kunst. Die beiden Fähigkeiten unserer Seele, welche das Genie in Bewegung setzt, so oft es ein Kunstwerk hervorbringen will, sind: der Verstand und die Einbildungskraft. Der Verstand bietet dem Künstler den Begriff des Kunstwerkes dar; die Einbildungskraft zeigt ihm, wie er diesen Begriff durch ästhetische Ideen, d. h. durch gewisse symbolische oder allegorische Merkmale, darstellen und anschaulich machen kann. Wenn der Dichter die Güte Gottes unter dem Bilde der Sonne darstellt, welche überall Wärme und Licht verbreitet, so bekleidet er den einfachen oder ursprünglichen Begriff mit Merkmalen, welche denselben zwar nicht mit logischer Schärfe bestimmen oder begrenzen, welche uns aber die tiefe Bedeutung dieses Begriffs ahnen lassen, indem sie eine Menge anderer, gleichartiger und mit ihm in Beziehung stehender Vorstellungen in uns erwecken. Es giebt in allen Ideen unsrer Vernunft etwas Unaussprechliches und Unbegreifliches, welches keine logische Definition und keine kritische Forschung zu enthüllen vermag; dieses Unberechenbare und Geheimnißvolle in unsrem Denken ist das wahre Gebiet des Genies. Das Genie rückt uns durch das Gefühl Dasjenige näher, was weder unser Verstand, noch unsre Sinnlichkeit zu erfassen vermag; das Genie verknüpft diese beiden Vermögen unsrer Seele, welche gewöhnlich getrennt handeln, zu einer einzigen, harmonischen Aeußerung, und, während es uns auf diese Weise das reinste Wohlgefallen bereitet, erhebt es zugleich unser Gemüth durch die Idee einer freien und gesetzmäßigen Entwickelung aller unsrer geistigen Kräfte. Das Genie ist originell; es hat kein anderes Vorbild, als seine eigenen Ideen; es ist frei, es ist sein eigener Gesetzgeber. Doch hält Kant es für nothwendig, daß das Genie sich der Aufsicht des Ge-

schmackes oder der ästhetischen Urtheilskraft unterwerfe, weil es sonst leicht in seinem kühnen Schwunge die Grenzen des Schönen und des Angemessenen überfliege und sich in der Fülle seiner erhabenen, aber oft unklaren Ideen verirre. Es gehört zwar, sagt Kant, Genie dazu, ein Kunstwerk hervorzubringen; allein zur Beurtheilung eines Kunstwerkes genügt es, Geschmack zu haben. Somit hat Kant die alte Frage, ob der Kritiker über den Poeten urtheilen dürfe, oder ob das Genie nur von dem Genie gerichtet werden könne — eine Frage, welche noch neuerdings von der jungen Litteratur wieder angeregt worden ist — zu Gunsten der Kritik und des Geschmacks entschieden.

Kant theilt die schönen Künste in drei Klassen, nach den dreierlei Mitteln, durch welche wir unsre Gefühle mittheilen, nämlich, der Sprache, der Geberde und dem Ton. Die Künste, welche sich bei ihren Productionen der Sprache bedienen, sind: die Beredsamkeit und die Dichtkunst; diejenigen, welche die Idee des Schönen unter sichtbaren Formen darstellen, sind: die Bildhauerkunst und die Malerei; die Kunst endlich, welche blos durch die Modulationen des Tones zu uns spricht, ist die Musik. Diese verschiedenen Künste können sich nun aber unter einander zu gemeinsamen Productionen verbinden; so entsteht aus der Verknüpfung der Dichtkunst mit der Musik der Gesang; so ist der Tanz das gemeinsame Product eines plastischen Geberdenspiels und der Musik u. s. w.

Der erste Rang unter den Künsten gebührt, nach Kant, der Dichtkunst. Die Dichtkunst gestattet dem Genie die freiste und unbegrenzteste Bewegung; hier öffnet sich ihm ein schrankenloses Gebiet; hier steht ihm eine unendliche Mannigfaltigkeit von Formen und Vorstellungen zu Gebote. Zunächst nach der Dichtkunst kommt die Musik, insofern diese ebenfalls

unmittelbar auf das Gefühl wirkt. Wenn wir jedoch den Werth der Künste nach ihrem Einfluß auf die Bildung des Geistes bestimmen wollen, so können wir der Musik nur eine sehr untergeordnete Stellung einräumen, weil die Empfindungen, welche sie hervorbringt, blos pathologischer Art sind; wogegen die plastischen Künste darin den Vorzug haben, daß sie Verstand und Gefühl gleichzeitig anregen.

Dialektik.

Der dialektische Theil der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft hat die Aufgabe, die widerstreitenden Ansichten der Menschen über die Allgemeingültigkeit und den Grund der ästhetischen Urtheile unter sich auszugleichen. Nach der einen Ansicht nämlich, gründen sich die ästhetischen Urtheile auf ein Prinzip a priori; denn, sagen die Anhänger dieser Ansicht, wären die ästhetischen Urtheile etwas rein Subjectives, so ließe sich über Sachen des Geschmacks gar nicht streiten. Dagegen berufen sich die Gegner dieser Meinung eben auf die unendliche Verschiedenheit der ästhetischen Urtheile und auf die factische Unmöglichkeit, in Sachen des Geschmacks allgemeine Einstimmigkeit zu erzielen, und ziehen daraus den Schluß, daß den Urtheilen über das Schöne kein Prinzip a priori zu Grunde liege.

Diese beiden Ansichten sucht Kant auf folgende Weise zu vermitteln. Allerdings, sagt er, giebt es ein Prinzip a priori für die ästhetischen Urtheile; allein dieses Prinzip ist lediglich ideal oder subjectiv; es ist nämlich nichts Anderes, als die Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur oder der göttlichen Weisheit. Allein wir haben keine bestimmte Kenntniß von den Absichten dieses allweisen Wesens und von den Gesetzen, nach welchen dasselbe die verschiedenen Naturproducte geschaffen hat, und aus diesem Grunde sind wir oft in Zweifel, ob

ein Ding schön sei, oder nicht, d. h. ob es dem allgemeinen Gesetze der Zweckmäßigkeit in der Natur entspreche, oder nicht. Wohl aber sind alle Menschen darüber einig, daß ein solches Gesetz in der Natur bestehe, daß alle Gegenstände schön seien, welche diesem Gesetze entsprechen, alle diejenigen aber unschön, welche demselben widerstreiten.

Kritik der teleologischen Urtheilskraft.

Die teleologische Urtheilskraft unterscheidet sich von der ästhetischen darin, daß die letztere die Zweckmäßigkeit in der Natur als etwas blos Subjectives betrachtet, während die teleologische Urtheilskraft darin ein objectives Gesetz erblickt. Das ästhetische Urtheil bezieht sich auf die Aehnlichkeit gewisser Naturproducte mit den freien Handlungen unsres eigenen Willens; allein es betrachtet dieses Verhältniß nicht in Bezug auf seine Realität oder seine objective Ursache, sondern blos in Bezug auf seine subjectiven oder psychologischen Wirkungen, d. h. auf die Empfindungen, welche die Wahrnehmung dieses Verhältnisses in uns selbst hervorbringt. Die teleologische Urtheilskraft dagegen stellt sich die Aufgabe, diese Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur zu einem objectiven Prinzip, zu einem Naturgesetze zu erheben; oder, mit andern Worten, die ästhetische Urtheilskraft stellt blos subjective Regeln auf für unsre Einbildungskraft; die teleologische Urtheilskraft ist bemüht, allgemeine Prinzipien für die Erkenntniß der äußeren Gegenstände aufzufinden.

Der analytische Theil der Kritik der teleologischen Urtheilskraft hat nun diese teleologischen Prinzipien aufzusuchen und die Gegenstände zu bestimmen, auf welche dieselben Anwendung finden; der dialektische Theil dagegen muß die

Grenzen ihres Gebrauchs, so wie die möglichen Verirrungen der teleologischen Urtheilskraft angeben.

Analytik.

Kant erklärt sich zuerst im Allgemeinen über den Begriff einer Naturwirkung nach Zweckursachen, im Gegensatze zu den Wirkungen nach blos mechanischen Ursachen, dergleichen alle Gegenstände unsrer Verstandeserkenntniß sind. Er sagt hierüber Folgendes: „Um einzusehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich sei, d. h. die Causalität seines Ursprungs nicht im Mechanismus der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen, dazu wird erfordert, daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sei, d. i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können; sondern daß selbst ihr empirisches Erkenntniß, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze. Diese Zufälligkeit seiner Form bei allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturproducts auch die Nothwendigkeit derselben erkennen muß, wenn sie auch nur die mit seiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einsehen will, gleichwohl aber an jener gegebenen Form diese Nothwendigkeit nicht annehmen kann, ist selbst ein Grund, die Causalität desselben anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sei: diese aber ist alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille); und das Object, welches nur als aus diesem möglich vorgestellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgestellt werden.

Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt scheinenden Lande eine geometrische Figur, allenfalls ein reguläres

Sechseck, im Sande gezeichnet wahrnähme, so würde seine Reflexion, indem sie an einem Begriffe derselben arbeitet, der Einheit des Prinzips der Erzeugung desselben, wenn gleich dunkel, vermittelst der Vernunft inne werden und so, dieser gemäß, den Sand, das benachbarte Meer, die Winde, oder auch Thiere mit ihren Fußtritten, die er kennt, oder jede andere vernunftlose Ursache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer solchen Gestalt beurtheilen, weil ihm die Zufälligkeit, mit einem solchen Begriffe, der nur in der Vernunft möglich ist, zusammenzutreffen, so unendlich groß scheinen würde, daß es eben so gut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgesetz gäbe, daß folglich auch keine Ursache in der blos mechanisch wirkenden Natur, sondern nur der Begriff von einem solchen Object, als Begriff, den nur Vernunft geben und mit demselben den Gegenstand vergleichen kann, auch die Causalität zu einer solchen Wirkung enthalten, folglich diese durchaus als Zweck, aber nicht Naturzweck, d. i. als Product der Kunst, angesehen werden könne (vestigium hominis video).''

,,Um aber Etwas, was man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck, zu beurtheilen; dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerspruch liegt, wird schon mehr erfordert. Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es sich von selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung ist; denn hierin liegt eine Causalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann.''

Dergleichen Wesen nun, welche sich uns als Naturzwecke darstellen, nennen wir organisirte Wesen. In einem jeden organisirten Wesen ist jeder Theil sowohl durch alle

übrige, als auch um aller übrigen und um des Ganzen willen da; mit andern Worten, jeder Theil ist ein Organ, welches die andern Theile mit hervorbringen hilft, so daß das Ganze sich selbst organisirt, indem die Verknüpfung der wirkenden Ursachen sich zugleich als eine Wirkung durch Endursachen darstellt. Betrachten wir z. B. einen Baum! Ein Baum zeugt, erstlich, einen andern Baum, nach einem bekannten Naturgesetze; der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung, und so erzeugt er sich selbst, der Gattung nach, indem er, einerseits, als Wirkung, andrerseits, als Ursache, von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht, und eben so oft sich selbst hervorbringend sich als Gattung beständig erhält. Zweitens, erzeugt ein Baum sich selbst als Individuum; diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum, aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, daß es von jeder andern Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten ist. Der Baum verarbeitet die Materie, die er zu sich hinzusetzt, vorher zu einer solchen specifisch eigenthümlichen Qualität, welche der Naturmechanismus außer ihm nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus vermittelst eines Stoffes, der, seiner Mischung nach, sein eigenes Product ist; denn, wenn er auch die Bestandtheile seines Organismus von der Natur außer ihm erhält, so ist doch in der Scheidung und Wiederzusammensetzung dieses rohen Stoffs eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, daß alle Kunst davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben erhält, oder aus dem Stoff, den die Natur zu ihrer Nahrung liefert, jene Producte des Gewächsreichs wieder herzustellen. Drittens, erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch

sich selbst, so daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung des andern wechselsweise abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stoffe ein Gewächs von seiner eigenen Art hervor, und ebenso das Pfropfreis auf einem andern Stamm. Daher kann man auch jeden Zweig oder jedes Blatt an einem Baum als blos auf diesen gepfropft oder oculirt, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt, ansehen. Zugleich sind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten, und sein Wachsthum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab.

Organisirte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältniß auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben als möglich gedacht werden müssen, die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur ist, objective Realität verschaffen, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie legen, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem besondern Prinzip, dergleichen man in sie einzuführen sonst schlechterdings nicht berechtigt sein würde. Dieses Prinzip heißt: Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist; Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben. Dieser Begriff der Zweckursachen führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines bloßen Mechanismus der Natur, der uns hier nicht mehr genugthun will; eine Idee soll der Möglichkeit des Naturproducts zu Grunde liegen; weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt daß die Materie eine Vielheit der

Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammenfassung an die Hand geben kann, so muß, wenn jene Einheit der Idee sogar als Bestimmungsgrund a priori eines Naturgesetzes der Causalität für eine solche Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf Alles, was in ihrem Producte liegt, erstreckt werden. Denn, wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund, über den blinden Mechanismus der Natur hinaus, beziehen, so müssen wir sie auch ganz nach diesem Prinzipe beurtheilen, und es ist kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil als von mechanischen Ursachen abhängig anzusehen, da bei einer solchen Vermischung ungleichartiger Prinzipien gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde. Es mag also immer sein, daß z. B. in einem thierischen Körper manche Theile, z. B. Häute, Knochen, Haare, als Concretionen nach blos mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten; doch muß die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modificirt, formt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurtheilt werden, so daß Alles in ihm als organisirt betrachtet wird und Alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist.

Dieser Begriff einer organisirten Materie oder einer Reihe von Naturproducten, welche zugleich Naturzwecke sind, führt nun aber, in seiner weitern Entwickelung, auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, einer Idee, welcher aller Mechanismus der Natur untergeordnet werden muß. Unsre Vernunft spricht es als einen Grundsatz oder als eine Maxime ihrer Naturbetrachtung aus: Alles in der Welt ist irgend wozu gut; Nichts in ihr ist umsonst, und man ist durch das Beispiel, welches die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von

ihren Gesetzen Nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten. Dieser Grundsatz unsrer Vernunft ist jedoch nicht ein Prinzip für die bestimmende, sondern nur für die reflectirende Urtheilskraft, mit andern Worten, er ist nur regulativ und nicht constitutiv. Wir erhalten dadurch nur einen Leitfaden für eine andere Art der Nachforschung über Dinge der Natur, als die nach mechanischen Gesetzen ist, um die Unzulänglichkeit dieser letztern zu ergänzen. Allein es soll durch dieses Prinzip der teleologischen Beurtheilung nicht ein besonderer Grund der Causalität in die Natur eingeführt, es soll nicht eine übernatürliche Ursache zur Erklärung der Naturerscheinungen herbeigezogen werden; daher abstrahirt die Teleologie gänzlich von der Frage, ob die Naturzwecke absichtliche oder unabsichtliche seien, und wenn sie von der Zweckmäßigkeit der Natur in einer Weise spricht, welche eine Absicht dabei vermuthen lassen könnte, so legt sie doch diese Absicht lediglich der Natur bei, um dadurch anzudeuten, daß sie nicht einen besonderen, selbstständigen Grund dieser Zweckmäßigkeit aufstellen wolle. Die teleologische Naturbetrachtung unterscheidet sich also noch wesentlich von der theologischen Erklärung der Naturwirkungen, d. h. von der Annahme eines übernatürlichen Wesens, als der Ursache der Zweckmäßigkeit in der Natur. Wohl aber bildet die Teleologie den Uebergang zur Theologie und steht außerhalb der eigentlicheu theoretischen Naturwissenschaft, weil diese Letztere lediglich an Demjenigen festhalten muß, was nach den strengen Gesetzen der Causalität vor sich geht, während die Betrachtung eines organisirten Wesens niemals nach diesen strengen Gesetzen der Causalität, sondern nur nach den subjectiven Maximen unsrer teleologischen Urtheilskraft, d. h. nach der Analogie mit unsren eignen Zweckhandlungen oder den Productionen unsrer Kunst vor sich geht.“

Also, das teleologische Prinzip oder die Idee einer Zweckursache läßt eine doppelte Anwendung auf die Naturerscheinungen zu. Wir bedienen uns dieser Idee in Beziehung auf die Natur im Ganzen, als einen großen Organismus, indem wir sagen, jedes Naturwesen entwickele sich in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Zweck der Natur, von der es ein Theil ist. Allein wir wenden diese Idee auch noch in einer besonderen Bedeutung an, nämlich auf die organischen Naturwesen, indem wir einem jeden organischen Wesen ein eigenthümliches System der Entwickelung, der Production und der Reproduction zuschreiben.

Dialektik.

Der dialektische Theil der Kritik der teleologischen Urtheilskraft beschäftigt sich mit der Lösung der Antinomie oder des Widerspruchs, welcher zwischen der teleologischen Urtheilskraft und dem Verstand, d. h. mit andern Worten, zwischen dem Prinzip der Zweckursachen und dem Prinzip der mechanischen Ursachen stattfindet. Der Verstand will Alles aus mechanischen Ursachen ableiten; die teleologische Naturbetrachtung dagegen glaubt in gewissen Fällen ihre Zuflucht zu Zweckursachen nehmen zu müssen. Wir finden, sagt Kant, gewisse Naturproducte von einer so wunderbaren Regelmäßigkeit und Vollkommenheit, daß es unmöglich erscheint, dieselben als eine bloße Wirkung mechanischer Ursachen anzusehen. Betrachten wir z. B. den künstlichen Bau des Auges, so erscheint es uns unbegreiflich, wie die bloße mechanische Verknüpfung der einzelnen Körpertheilchen oder die chemische Mischung gewisser Flüssigkeiten ein so kunstvolles Organ habe hervorbringen können, welches absichtlich zu dem Zwecke gemacht zu sein scheint, unsrem geistigen Vermögen als Werkzeug zu dienen.

Die Philosophen haben diese schöpferische Kraft der Natur unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Manche derselben, wie Epikur, schrieben Alles dem Zufall zu; man nennt sie Casualisten. Andere sehen in den mannigfaltigen Erscheinungen der Natur Nichts, als die Aeußerungen einer einzigen, unendlichen Substanz, — Aeußerungen, zwischen denen ein streng nothwendiger Zusammenhang stattfinde; der berühmteste unter diesen Fatalisten ist Spinoza. Noch Andere nehmen an, die Natur entwickle sich durch ein inneres Lebens- und Bildungsprinzip; sie scheiden sich aber wieder in zwei Parteien, je nachdem sie dieses Lebensprinzip der Natur als Eins mit der Materie betrachten, oder dasselbe unter der Form eines selbstständigen, außerweltlichen Wesens personificiren; das erstere dieser beiden Systeme ist unter dem Namen des Hylozoismus, das andere unter dem Namen des Theismus bekannt.

So haben wir denn vier verschiedene naturphilosophische Systeme: den Casualismus, den Fatalismus, den Hylozoismus und den Theismus. Die beiden ersten von diesen Systemen, der Casualismus und der Fatalismus, weisen die Idee einer organischen und freien Entwicklung der Natur gänzlich von sich und sehen in dem All der Erscheinungen entweder das Spiel des Zufalls, die Wirkung eines regellosen Zusammentreffens einfacher Körpertheilchen, oder das starre Gesetz einer von Ewigkeit her vorausbestimmten Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen. Die beiden andern Systeme erkennen die Nothwendigkeit an, bei der Erklärung der Naturerscheinungen auf die Mitwirkung einer freien, vernünftigen Thätigkeit Rücksicht zu nehmen; allein über das Wesen dieser Thätigkeit sind sie nicht einig, indem der Hylozoismus der Materie selbst die Kraft zuschreibt, den rohen und formlosen Stoff zu gestalten, zu organisiren und zu beleben, wäh-

rend der Theismus als die Ursache der Ordnung und Harmonie in der Welt ein vernünftiges Wesen annimmt, welches durch seine Ideen Alles aufs Zweckmäßigste eingerichtet habe.

Kant findet keines dieser vier Systeme befriedigend, und zwar deswegen, weil sie insgesammt die Natur von einem dogmatischen und einseitigen Standpunkte aus betrachten. Die, welche eine mechanische Ursache annehmen, wollen Alles lediglich aus diesem Prinzipe erklären und schließen die Mitwirkung von Zweckursachen gänzlich aus. Diejenigen dagegen, welche ein solches Prinzip der Zweckmäßigkeit an die Spitze ihrer Naturbetrachtung stellen, nehmen gar keine Rücksicht auf die mechanischen Naturgesetze, und glauben genug gethan zu haben, wenn sie überall einen Zweck oder die Spur eines vernünftigen Willens nachgewiesen haben. Kant glaubt die Wahrheit in der Vermittelung beider Prinzipien, des teleologischen und des mechanischen, zu finden. Nach seiner Ansicht, muß man zwar jedes Mal die mechanischen oder natürlichen Ursachen einer Erscheinung aufsuchen; allein, wo diese nicht hinreichen, eine Thatsache zu erklären, da tritt die Idee eines Zwecks als ein höheres ergänzendes Moment der Naturerklärung ein. So z. B. suchen wir die chemischen Gesetze aufzufinden, nach denen unser Körper die ihm gebotene Nahrung verarbeitet und in Blut oder Nervensaft verwandelt; ebenso die mechanischen Gesetze der Bewegung unsres Arms oder unsres Fußes; allein zu gleicher Zeit müssen wir uns doch eingestehen, daß diese Verstandeserkenntniß auf keine Weise ausreicht, um die wunderbaren Verrichtungen unsres Körpers zu erklären, auf deren Zusammenwirken die Erreichung des Zwecks unsres körperlichen Daseins, die Erhaltung und Ausbildung unsres Körpers beruht. Wir müssen also jene beiden Erklärungsweisen, die mechanische und die teleologische, nicht auf eine solche absolute Weise

trennen und sich entgegensetzen, wie es die oben genannten Systeme thun, sondern wir müssen vielmehr beide unter sich verbinden und uns abwechselnd der einen und der andern bedienen, indem wir die Naturerscheinungen bald nach dem Gesetze der Causalität und der Nothwendigkeit, bald nach der Idee der Freiheit und der Zweckmäßigkeit beurtheilen.

Wir können uns, sagt Kant, den Begriff eines Verstandes bilden, welcher zur Erreichung seiner Zwecke der Mitwirkung mechanischer Kräfte nicht bedürfte, sondern durch seine bloßen Ideen die Objecte dieser Ideen hervorbrächte. Ein solcher Verstand würde alle Dinge unmittelbar in ihrem Werden anschauen, nicht, wie wir, mittelbar, durch Beobachtung ihrer äußeren Erscheinungen, ihrer mechanischen Verhältnisse. Ein solcher Verstand, den wir, im Gegensatze zu unsrem reflectirenden oder discursiven Verstande, recht wohl einen intuitiven nennen können, würde also durch seine Ideen nicht blos das Allgemeine an den Dingen erkennen, wie es bei uns der Fall ist, sondern zugleich alle die besonderen Modificationen, in welche dieses Allgemeine, seinen innern Gesetzen nach, eingehen muß; bei ihm würde also auch die Uebereinstimmung der mechanischen Ursachen mit den Zweckideen nicht blos äußerlich und zufällig sein, sondern für seine Anschauung würde sich das Wirken der Natur als ein Eines, Ungetheiltes und in allen seinen Beziehungen Gleichartiges darstellen.

Dies ist der Inhalt der Elementarlehre der Kritik der teleologischen Urtheilskraft. In der Methodenlehre dieser Kritik handelt Kant von der teleologischen Methode, d. h. von dem Gebrauche, welchen die Naturphilosophie von den teleologischen Begriffen machen kann. Besonders bespricht er in diesem Theile die verschiedenen Theorien, welche man über die Organisation oder die Zeugung in der Natur aufgestellt

hat, z. B. den Occasionalismus, den Prästabilismus, die Evolutionstheorie, die Theorie der Epigenesie, und erklärt sich endlich für diese letztere, welche zuerst von Blumenbach entwickelt worden ist. Sodann untersucht er die verschiedenen Zwecke, welche die Natur bei ihren Bildungen zu verfolgen scheine, und faßt zuletzt, als den höchsten Naturzweck, die Glückseligkeit und die Vollkommenheit des Menschengeschlechts auf.

So beginnt die Teleologie mit der Naturbetrachtung, erhebt sich sodann zu moralischen Untersuchungen und gelangt endlich ebenfalls zu der Idee Gottes; denn nur durch die Weisheit, Güte und Macht Gottes wird es erklärlich, wie die Natur in allen ihren Wirkungen den moralischen Endzweck des menschlichen Lebens befördern könne.

Wir bedauern, daß der Zweck unsres Werks uns nicht gestattet, eine ausführlichere Darstellung der Betrachtungen Kants über die Gegenstände der ästhetischen und der teleologischen Urtheilskraft zu geben, Betrachtungen, welche in mehr als einer Hinsicht von dem höchsten Interesse sind. Die ästhetischen und teleologischen Ansichten Kants unterscheiden sich auf eine bemerkenswerthe Weise sowohl von seinen metaphysischen, als auch von seinen praktischen Untersuchungen. In der Kritik der Urtheilskraft scheint der Geist des Philosophen eine ganz neue Richtung zu nehmen; müde der trockenen Abstractionen der Metaphysik, sowie des allzuhohen Schwunges der moralischen Ideen, sucht er Ruhe und Erholung am Busen der Natur, athmet er den balsamischen Odem der Frühlingslüfte und den Duft der Blumen, lauscht er der erhabenen Musik der Stürme und der Wasserstürze, dem melodischen Gemurmel der Bäche und den muntern Gesängen der Vögel, und berauscht sich in allen den Wundern der Natur, und der Kunst. In der Kritik der reinen Vernunft erblicken

wir Kant als den scharfsinnigen Denker; in der Kritik der praktischen Vernunft, als den strengen Moralisten; in der Kritik der Urtheilskraft dagegen ist er der begeisterter Beobachter der Natur und der Kunst. Hier siegt sein Geschmack, sein Gefühl und seine Phantasie über seinen nüchternen Verstand und über seine allzuspröde Abneigung gegen das Natürliche und Sinnliche; die Wahrheit und die Tugend erscheinen ihm hier unter der reizenderen und gewinnenderen Form der Schönheit. Statt die Natur mit seinem anatomischen Messer zu zerfleischen, sucht er die Seele dieses großen Organismus zu erfassen; er wagt in die geheimnißvolle Werkstätte der Natur einzudringen, um den Keim alles Lebens zu schauen, wie er aus der Schöpfershand, der Natur, dieser Allmutter, hervorgeht, um zu sehen, wie er wächst, sich entfaltet, Leben und Gestalt annimmt. Statt die Vernunft von allem Verkehr mit den Sinnen abzuziehen, sucht er Beide durch ein festes Band zu verknüpfen, indem er die unbestimmten, gestaltlosen Begriffe der Moral und der Religion mit den schönen Formen der Einbildungskraft und der Sinnlichkeit überkleidet.

So groß und unleugbar jedoch dieses Verdienst der Kritik der Urtheilskraft ist, so darf man es doch auch nicht zu hoch anschlagen, wie dies von Seiten einiger der Nachfolger Kants geschehen ist. Allerdings zeugen die Betrachtungen Kants über das Schöne und das Erhabene in der Natur und der Kunst von einer genauen Kenntniß des Gegenstandes und von einem ausgebildeten Geschmack; allerdings sind seine teleologischen Ansichten das Resultat eines tiefen Gefühls und einer lebhaften Einbildungskraft; allein man darf Das, was dem Genie des Philosophen angehört, nicht mit Dem verwechseln, was seinem System, als solchem, zukommt; man darf sich nicht durch einzelne geistreiche Ideen über die Mängel der Prinzipien täuschen lassen. Welches sind diese

Prinzipien? Worauf beruhen sie? Stimmen sie mit den andern Prinzipien des Systems überein oder findet zwischen beiden ein Widerspruch statt? Dies sind die Fragen, welche eine kritische Untersuchung dieses Theils der Kantschen Philosophie sich stellen muß.

Die Grundlage aller Ideen der reflectirenden Urtheilskraft ist, nach Kant, der Begriff einer Analogie der Natur mit dem freien Willen des Menschen, d. h. mit andern Worten, die Idee, die Natur handle mit einer gewissen Freiheit oder Zweckmäßigkeit. Diese Verbindung der Freiheit mit der Regelmäßigkeit spricht sich, nach der Behauptung Kants, in der Natur unter zwei verschiedenen Formen aus, unter der Form der Schönheit und unter der Form der organischen Einheit und Entwicklung der Naturwesen. Wir werden daher zu untersuchen haben

1) den allgemeinen Begriff der Freiheit oder der Zweckmäßigkeit in der Natur;
2) die ästhetischen Ideen;
3) die teleologischen Ideen.

Um uns einen deutlichen Begriff von der Grundansicht der Kritik der Urtheilskraft zu verschaffen, müssen wir hauptsächlich zwei Ideen ins Auge fassen, nämlich, die Idee des Zwecks oder der Zweckursache, und die Idee der mechanischen oder bewegenden Ursache; mit andern Worten, wir müssen untersuchen, welcher Unterschied zwischen den freien Handlungen des Menschen und den mechanischen Bewegungen in der Natur, z. B. der Bewegung der Luft oder des Wassers oder der festen Körper, bestehe.

Hier machen wir nun zunächst die Bemerkung, daß Kant den Begriff der Freiheit in der Kritik der Urtheilskraft in einem andern Sinne gebraucht, als in der Kritik der praktischen Vernunft. In der Kritik der praktischen Vernunft

nämlich, nannte er diejenigen Handlungen freie Handlungen, welche durch keinen objectiven Zweck bestimmt werden; hier dagegen versteht er unter freien Handlungen solche, durch welche ein bestimmter Zweck verwirklicht werden soll. Die Erbauung eines Hauses z. B. soll eine freie Handlung sein, weil die Idee des Hauses, welches wir bauen wollen, unsrer Handlung vorangeht und sie bestimmt. Diese Verschiedenheit in dem Gebrauch des Begriffs: Freiheit, erklärt sich dadurch, daß Kant in der Kritik der praktischen Vernunft die freien Handlungen den durch materielle Beweggründe oder durch äußere Zwecke bestimmten Handlungen entgegensetzt, während er hier sie nur mit den mechanischen Naturwirkungen vergleicht. Lassen wir daher diese kleine Inconsequenz Kants bei Seite und prüfen wir die Natur dieser Zweckhandlungen.

Die Bestimmung einer Handlung durch einen Zweckbegriff läßt sich auf zweierlei Weise denken; entweder nämlich giebt uns der Zweckbegriff blos den ersten Anstoß zum Handeln, oder er dient uns gleichzeitig als Richt- und Zielpunkt. Wenn wir z. B. den Zweck haben, unsren Geist auszubilden, so treibt uns allerdings diese Idee zum Handeln an; allein sie bestimmt nicht das Ziel dieses Handelns; sie sagt uns nicht, bis zu welchem Punkte diese Vervollkommnung unsrer Kräfte gehen solle. Wenn wir uns dagegen die Vorstellung eines bestimmten Zwecks, ein Ideal bilden, so ist unser Handeln nicht blos in Bezug auf seinen Ausgangspunkt, sondern auch in Bezug auf seinen Endpunkt bestimmt. Wir haben z. B. den Zweck, dem Cäsar oder dem Sokrates nachzuahmen. Hier muß sich unsre Handlungsweise streng nach ihrem Ideal oder Vorbilde richten, d. h. nach der Idee, welche wir uns von der Handlungsweise jener Männer machen. Dieselbe Idee also, welche uns zum Handeln veranlaßt, bestimmt auch zugleich die Richtung und das Ziel unsres Handelns.

Offenbar sind diese beiden Arten zu handeln wesentlich verschieden. In dem erstern Falle ist der Beweggrund unsres Handelns nicht eigentlich ein bestimmter Zweckbegriff, sondern vielmehr der innere Trieb des Handelns und der Thätigkeit selbst. Wir streben nach Ausbildung, heißt nichts Weiteres, als, wir streben nach freier Entwickelung unsrer Kräfte, oder vielmehr, wir entwickeln unsre Kräfte kraft eines unmittelbaren, uns inwohnenden Triebes. In dem andern Falle dagegen, handeln wir in der That unter dem Einflusse einer bestimmten Richtung, eines bestimmten, äußeren Beweggrundes, nicht blos durch einen innern Antrieb unsrer Natur. Indem wir dem Sokrates oder dem Cäsar nachzuahmen suchen, richten wir unsre Kräfte auf einen einzigen Punkt, statt sie frei zu entwickeln. Um unser Vorbild zu erreichen, um zu werden, wie Cäsar oder Sokrates war, müßten wir gänzlich aus der Bewegung der Gegenwart heraustreten und zu der Denk- und Handlungsweise der griechischen oder römischen Welt zurückkehren.

Nun schließt freilich eine jede solche bestimmte Handlung immer noch einen gewissen Grad von freier Entwicklung in sich; sie kann uns sogar als völlig frei erscheinen, so lange wir sie nicht mit der Idee der unendlichen Entwicklung vergleichen. So ist z. B. der wissenschaftliche Standpunkt des Sokrates das Resultat einer ziemlich freien und vorgeschrittenen Entwicklung des philosophischen Denkens, und wir handeln daher, indem wir streben, es dem Sokrates gleich zu thun, in gewisser Hinsicht ganz gemäß dem innern Triebe der freien Entwicklung, wenn schon, andrerseits, dadurch, daß wir für diese Entwicklung im Voraus einen festen und höchsten Zielpunkt annehmen, jener innere Trieb nicht zu seiner vollkommnen freien Bethätigung gelangt. Mit einem Worte, jede Zweckhandlung läßt sich von zwei verschiedenen Seiten

betrachten; einerseits, enthält sie, als Handlung eines freien Wesens, nothwendig einen gewissen Grad von Entwickelung in sich; andrerseits jedoch, ist diese Entwickelung keine völlig freie, sondern eine begrenzte und bedingte.

So Viel in Bezug auf die menschlichen Handlungen; wir haben nun noch das Wesen derjenigen Bewegungen und Wirkungen zu untersuchen, welche wir mechanische nennen. Wenn der Stein, den wir in die Luft werfen, auf die Erde zurückfällt, so nennen wir dies eine mechanische Bewegung. Warum sagen wir hier nicht auch, der Stein habe den Zweck, auf die Erde zurückzufallen? Ohne Zweifel deshalb, weil der Stein keine Freiheit hat, weil sein Entwickelungstrieb nur sehr begrenzt ist und seine Bewegungen folglich größtentheils von äußeren Eindrücken abhängen. Jede Veränderung an einem Körper ist bekanntlich das Product eines äußeren Einflusses auf den Körper und einer innern Thätigkeit desselben, durch welche er dem Eindrucke widersteht. Diejenigen Körper nun, welche nur eine geringe Selbstthätigkeit besitzen, können den Einwirkungen anderer Körper nur bis auf einen gewissen Grad widerstehen; daher kommt es, daß ihre Bewegungen von uns vorzugsweise oder ausschließlich als Wirkungen solcher äußeren Eindrücke betrachtet und deshalb mechanische Bewegungen genannt werden. So z. B. nennen wir die Bewegung des Steins nach der Erde zu eine mechanische Bewegung, weil sie die Wirkung der Schwere ist, d. h. des Einflusses einer andern Substanz, der Erde, auf den Stein. Auch diese niederen und begrenzten Substanzen entwickeln jedoch eine gewisse Selbstthätigkeit, kraft deren sie nicht allein den Eindrücken anderer Substanzen widerstehen, sondern auch dieselben umgestalten und sich aneignen. Der Stein z. B. setzt der Einwirkung der Erde oder dem Prinzip der Schwere das Prinzip der Cohäsion entgegen, welches

Was zunächst die Theorie des Schönen betrifft, so liegt dieser, wie wir gesehen haben, die Idee einer Analogie der Naturwirkungen mit den freien Handlungen des Menschen zum Grunde. Ein Gegenstand ist schön, sagt Kant, wenn alle seine Theile nach demselben Prinzip der Einheit und Harmonie verbunden sind, welches wir selbst bei unsren Handlungen befolgen. Der Gedanke, daß die Natur denselben Gesetzen gehorche, welche auch wir beobachten, erweckt in uns ein reines und uninteressirtes Wohlgefallen, und daher kommt es, daß das Schöne uns auch dann gefällt, wenn es einen unmittelbar praktischen Zweck für uns nicht hat.

Um diese Ideen Kants zu verstehen, müssen wir zu unsrer Theorie der freien Handlungen und der Zweckhandlungen unsre Zuflucht nehmen. Wir haben gesehen, daß es zweierlei Arten von Zwecken giebt, nämlich, absolute und relative. Absolut ist eine Zweckhandlung dann, wenn wir dieselbe als vollendet und abgeschlossen betrachten, sobald sie diesen bestimmten Zweck erreicht hat; relativ dann, wenn der Zweck, den wir verfolgen, nur als Mittel für einen andern Zweck betrachtet wird, wenn eine Handlung nicht für sich allein steht, sondern Theil eines größeren Systems von Handlungen, einer größeren Entwicklungsreihe ist. Vom praktischen Gesichtspunkte aus, müssen wir jede Handlung als eine relative, jeden Zweck als Mittel für einen andern Zweck betrachten. Die Natur, andere Menschen, unser eigener Körper, unsre Talente, unsre Ideen, Alles dient uns nur als Mittel zu unsrer eigenen Weiterentwicklung. Vom ästhetischen Gesichtspunkte aus dagegen, erscheint uns jede Handlung, jeder Gegenstand, jede Daseinsform als ein absoluter oder Selbstzweck, als eine vollendete, harmonisch in sich abgeschlossene Totalität. So z. B. ist der menschliche Körper, vom praktischen Gesichtspunkte aus angesehen, nichts

Weiteres, als ein Werkzeug für die freie Thätigkeit unsres Geistes, d. h. mit andern Worten, die Bewegung und Entwicklung unsrer Organe und Körperformen ist blos ein unvollständiger Theil unsrer gesammten, unendlichen Entwicklung. Vom ästhetischen Gesichtspunkte aus dagegen, ist der Körper ein Ganzes an sich; statt also die verschiedenen Theile desselben in Bezug auf den Nutzen zu betrachten, den sie für unsre freie Thätigkeit haben, betrachten wir sie an sich und unabhängig von ihrer praktischen Bestimmung. Die Schönheit eines Körpers hängt nicht blos von seiner praktischen Brauchbarkeit ab, sondern von der Symmetrie oder Harmonie seiner Theile. Dies ists, was Kant ausdrücken will, wenn er sagt, das Schöne enthalte den Begriff eines Zweckes, aber gleichwohl nicht den eines bestimmten Zweckes; mit andern Worten, das Schöne ist Selbstzweck. Auf ganz gleiche Weise können wir eine menschliche Handlung, eine historische Thatsache, eine Persönlichkeit zu einem Gegenstande des ästhetischen Wohlgefallens erheben, wenn wir sie aus den natürlichen Beziehungen zu dem allgemeinen Processe der Entwicklung herausreißen und als etwas Absolutes, als Selbstzweck hinstellen. So ist das Mittelalter, vom philosophischen oder historischen Gesichtspunkt aus betrachtet, eine blos relative Vorstufe der modernen Civilisation. Als Gegenstand einer ästhetischen Anschauung dagegen, erscheint es uns als eine Zeit der vollendetsten Lebensgestaltung, der erhabensten Begeisterung, der schwungvollsten Thatkraft. Fast zu allen Zeiten hat sich die Einbildungskraft der Dichter vorzugsweise für vergangene Zustände begeistert, als läge das Ziel der Menschheit in ihren Anfängen und als wären wir, das gegenwärtige Geschlecht, nur die Epigonen eines goldenen Zeitalters, welches die Dichter und die Künstler in ihren Liedern und in ihren Bildern wieder auferwecken müßten.

Derselbe Fall ist es mit den Schöpfungen der Natur. Vom praktischen Gesichtspunkte aus betrachtet, sind diese ebenfalls bloße Mittel für das Dasein und die Thätigkeit des Menschen; allein unsre Einbildungskraft faßt jedes Naturproduct als ein in sich abgeschlossenes Ganzes auf oder verknüpft höchstens mehrere solcher Producte zu einer einzigen Einheit; niemals aber beurtheilt sie dieselben nach der Stellung, die sie zu der gesammten Entwicklungsreihe der Wesen haben, nach ihrer praktischen Nützlichkeit für den Verkehr und die Industrie. Der Mann der Praxis lichtet die alten Forsten, um den Boden urbar zu machen; der Dichter bewundert die imposanten Formen und das wechselnde Grün dieser riesigen Bäume. Jener schifft über Flüsse und Meere, um seine Waaren fremden Ländern zuzuführen; dieser läßt sich unter süßen Träumereien im leichten Kahne von den Wellen schaukeln und bevölkert diese Seen und diese Ströme mit den Geschöpfen seiner Phantasie, mit Göttern und Göttinnen, mit Feen und Undinen. Jener sieht in der Natur nichts Weiteres, als das Werkzeug des Menschen, in dem Menschen den Herrn der Natur; der Dichter dagegen verehrt und vergöttert die Natur in ihrer Schönheit und Erhabenheit.

Versuchen wir jetzt, die Resultate dieser Analyse des Schönen auf die Ansichten Kants über denselben Gegenstand anzuwenden. Zunächst nun behauptet Kant, das ästhetische Urtheil sei blos subjectiv, enthalte jedoch nichtsdestoweniger einen gewissen Grad von Allgemeingültigkeit. Wir erklären uns diese Thatsache folgendermaßen. Nach dem objectiven Gesetze der Entwicklung, ist keine Daseinsform absolut und in sich vollendet; vielmehr dient jede einer neuen Form zur Basis. Wenn wir also gewissen Daseinsformen den Charakter der Vollkommenheit und Abgeschlossenheit beilegen (wie wir dies bei einem jeden ästhetischen Urtheile thun), so geschieht

dies nicht zufolge eines objectiven Gesetzes, sondern durch eine subjective Bestimmung unsres Gefühls, eine Bestimmung, welche jedoch ebenfalls einen ziemlichen Grad von Allgemeingültigkeit erlangen kann, indem die Bedingungen, worauf sie beruht, im Allgemeinen fast dieselben bei allen Menschen sind. Alle Menschen sind geneigt, von Zeit zu Zeit die ermüdende Anstrengung ihrer praktischen Entwicklung zu unterbrechen, von ihrer Arbeit auszuruhen, mit stillem Behagen die Resultate zu überblicken, welche die Entwicklung ihrer eigenen Kräfte und die Kräfte der Natur hervorgebracht hat, und sich an den heiteren Spielen der Phantasie zu ergötzen und zu erholen. Alle Menschen haben also, wie dies auch Kant ausgesprochen hat, einen Gemeinsinn für das Schöne, eine mehr oder minder starke Empfänglichkeit für ästhetische Eindrücke. Dieses allgemeine Wohlgefallen der Menschen am Schönen hebt jedoch die Verschiedenheit und sogar den Gegensatz der einzelnen ästhetischen Urtheile keineswegs auf; denn das ästhetische Urtheil gründet sich, wie wir eben gesehen haben, nicht auf ein objectives Kriterium, sondern auf eine psychologische und, wenn man will, pathologische Anlage des Individuums. Wenn wir wissen wollen, ob eine Handlung gut oder böse sei, so brauchen wir uns nur zu fragen, ob sie unsre Freiheit und unsre Entwickelung fördere oder hemme. Die Empfindung des Schönen dagegen hat das Eigenthümliche, daß sie sich diesem Gesetz der Entwicklung entzieht. Ein Gegenstand erscheint uns schön gerade dann, wenn wir ihn als vollendet, abgeschlossen, einer weitern Entwicklung unfähig betrachten. Haben wir aber einmal dieses Prinzip der fortschreitenden Entwicklung aufgegeben, so ist die Bestimmung darüber, welche Gegenstände in Bezug auf ihre Form vollendet seien, welche nicht, d. h. mit andern Worten, über die Schönheit der Gegenstände,

lediglich in die Hand des Individuums gelegt und von dessen subjectiven Stimmungen und Neigungen abhängig. Der Eine z. B. ergötzt sich an einer wilden Gegend voll undurchdringlicher Wälder, riesiger Felsen und schäumender Katarakte; ein Anderer zieht die heitere Schönheit einer fruchtbaren, lachenden Landschaft vor; der Eine bewundert die Helden des Alterthums; ein Anderer fühlt sich durch die Romantik der Ritterzeiten hingerissen und ein Dritter interessirt sich für die moderne Gesellschaft und deren Helden.

Zweitens, hat Kant sehr richtig bemerkt, daß es unmöglich sei, die Schönheit eines Gegenstandes durch logische Begriffe zu beweisen. Wir können zwar mit vollkommener Gewißheit darthun, daß eine bebaute Gegend, in Bezug auf praktische Zwecke, einer unbebauten vorzuziehen sei, oder, daß die moderne Regierungsform sich besser mit dem Prinzip der Freiheit und des Fortschrittes vertrage, als die Einrichtungen des Mittelalters; allein wir können nicht auf dieselben Beweise ein ästhetisches Urtheil gründen, denn, um es noch einmal zu wiederholen, das ästhetische Urtheil hat keine andere Basis, als den Eindruck, welchen die Gegenstände auf unsre Einbildungskraft und unsre Sinnlichkeit machen. Temperament, Körperbeschaffenheit, Gewohnheit, Nationalgeist und selbst die Mode üben einen starken und bedingenden Einfluß auf das Urtheil des Menschen über das Schöne aus. Der Lebenslustige gefällt sich am Besten in belebten Umgebungen; der Melancholische dagegen sucht die Stille und Einsamkeit auf; der mit scharfen Sinnen Begabte liebt schöne Formen und melodische Töne; ein Anderer, dessen Sinnlichkeit weniger reizbar ist, findet destomehr Vergnügen in den stillen Träumereien seiner innern Gefühlswelt; dem Bergbewohner behagt es nicht in der Ebene, wenn diese auch noch so fruchtbar ist, und die Bewohner des flachen Landes begreifen

wiederum nicht, wie man sich in diesen engen Thälern und auf diesen kahlen Felsen wohlbefinden könne. Der Franzose liebt geistreiches Wesen; der Deutsche, Ernst und Empfindsamkeit. Was im vorigen Jahrhundert für schön galt, ist es großentheils für uns nicht mehr; mit einem Worte, der Geschmack, da er nicht auf objectiven Gesetzen, sondern nur auf subjectiven, empirischen, zum Theil zufälligen und veränderlichen Bedingungen beruht, hat auch nur eine sehr relative Gemeingültigkeit und kann sich in dieser Hinsicht weder mit den praktischen Ideen, noch mit den Begriffen der exacten Wissenschaften messen.

Diese Bemerkungen können uns zugleich dienen, die Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft aufzulösen. Alle Menschen haben den Sinn für das Schöne, sagt Kant, und dennoch stimmen sie in ihren Urtheilen über Das, was schön sei, nur selten überein. Kant erklärt diesen Widerspruch daraus, daß der Zweckbegriff, auf welchem alle ästhetische Urtheile beruhen, kein bestimmter sei, d. h., daß wir nicht die einzelnen Formen bestimmen können, unter denen sich in der Natur das Gesetz der Zweckmäßigkeit oder Harmonie darstelle, so sehr wir auch im Allgemeinen von dem Dasein eines solchen Gesetzes überzeugt sind. Um diese Ideen Kants uns deutlich zu machen, müssen wir uns erinnern, daß der Sinn für das Schöne, von welchem Kant spricht, keine eigentlich positive Thätigkeit unsres Bewußtseins ist, sondern mehr ein negatives oder passives Vermögen. Wir nennen Dasjenige schön, was sich uns unter einer vollendeten Form darstellt, was keine weitere Vervollkommnung oder Entwicklung zuzulassen scheint. Der Sinn für das Schöne enthält also gewissermaßen eine Beschränkung des Prinzips der Entwicklung oder der unendlichen Thätigkeit. Nun liegt zwar in allen Menschen, oder wenigstens in der bei Weitem größeren

Mehrzahl derselben, das Vermögen und die Neigung, eine solche Beschränkung der unendlichen Thätigkeit in gewissen Fällen und zu gewissen Zeiten eintreten zu lassen und folglich auch gewisse Daseinsformen als vollendete oder schöne anzuschauen. Allein, in Bezug auf die Auswahl dieser Formen und auf die Art jener Beschränkung, folgt jeder Einzelne seinem eigenen Geschmacke und den Eindrücken, welche auf sein Gefühl gemacht werden. Haben mehrere Individuen dieselben Eindrücke empfangen und ist dadurch ihrer Sinnlichkeit, ihrer Einbildungskraft die gleiche Richtung gegeben worden, so wird auch ihr Geschmack in den meisten Fällen derselbe sein; sind dagegen die inneren und äußeren Bedingungen ihrer Entwicklung verschiedene gewesen, so haben sie sicherlich auch eine verschiedene Empfänglichkeit für das Schöne. Daher spricht man auch wohl von dem Geschmacke einer gewissen Zeit oder eines gewissen Volks, als einem, wenigstens relativ, allgemeingültigen Gesetze des ästhetischen Urtheils. Noch müssen wir die Bemerkung hinzufügen, daß die Uebereinstimmung der ästhetischen Urtheile um so größer ist, je einfacher der Gegenstand, auf welchen sie sich beziehen; daß dagegen die zusammengesetzteren Objecte auch eine größere Verschiedenheit der Ansichten und Empfindungen herbeiführen. Ueber die Schönheit einer Blume werden die meisten Menschen einerlei Meinung sein; weniger schon über die Schönheit einer Gegend. Wenn es sich aber gar darum handelt, vom ästhetischen Standpunkte aus ein Urtheil über den Charakter eines Menschen, über die Sitten und Gewohnheiten eines Volks, über den Geist einer Zeit zu fällen, so werden die mannigfachsten Ansichten zu Tage kommen. Der Grund hiervon scheint der zu sein, daß die einfachen Naturproducte weniger Beziehungen zu unsren praktischen Ideen haben, während die ästhetischen Urtheile über die freien Handlungen der

Menschen und über alles Dasjenige, was damit in Berührung steht, fast immer durch praktische Reflexionen verwirrt und getrübt werden.

Endlich müssen wir auch noch untersuchen, worin jenes reine und interesselose Wohlgefallen bestehe, welches wir, nach der Behauptung Kants, bei der Betrachtung eines schönen Gegenstandes empfinden. Kant sagt, der Mensch finde eine gewisse Befriedigung in der Uebereinstimmung der Naturwirkungen mit seinen eigenen Handlungen. Wir bemerken, sagt er, in allen Theilen eines schönen Gegenstandes eine so vollkommene Harmonie, daß wir nicht umhin können, anzunehmen, die Natur wirke nach denselben Gesetzen, nach welchen wir handeln; und gleichwohl nehmen wir wahr, daß diese Harmonie lediglich das Resultat einer absichtlosen Wirkung der Naturkräfte ist, daß die künstliche Zusammensetzung eines solchen Naturproductes keinen andern Zweck hat, als den, ein in sich vollendetes Ganzes darzustellen. Diese Betrachtungen Kants beziehen sich ausschließlich auf die Naturproducte; allein die Handlungen des Menschen können ebensogut Gegenstand unsrer ästhetischen Urtheile sein; das Kriterium, welches wir für das Schöne aufstellen wollen, muß also auch auf sie passen. Was nun zunächst unsre freien Handlungen betrifft, d. h. diejenigen Handlungen, welche wirklich aus unsrem innern Triebe nach unendlicher Entwickelung hervorgehen, so gewähren uns diese niemals eine solche vollkommene Befriedigung, wie wir sie beim Anschauen des Schönen empfinden; denn, statt die Resultate unsrer Thätigkeit in Ruhe zu genießen, gebrauchen wir sie nur als Mittel einer neuen und erhöhten Thätigkeit. Ebensowenig aber finden wir eine harmonische Lust bei unsern Zweckhandlungen, d. h. in den Fällen, wo unsre Thätigkeit durch ein äußeres Object bestimmt und zugleich begrenzt wird, also

z. B. da, wo wir aus Leidenschaft oder Begierde handeln; denn wir fühlen uns dann immer gedrungen, diese beschränkten Aeußerungen unsrer Thätigkeit mit dem Prinzip der unendlichen Thätigkeit selbst zu vergleichen, und, indem wir sie diesem unangemessen finden, fühlen wir einen innern Zwiespalt. Allein dieselben Handlungen, sobald sie außer Beziehung zu unsrem moralischen Bewußtsein gesetzt werden und blos noch Gegenstand einer müßigen und uninteressirten Anschauung sind, gewähren uns eine gewisse Befriedigung, welche ihren Grund eben darin hat, daß keinerlei directes Interesse uns mit diesen Gegenständen unsres Wohlgefallens verknüpft. Indem wir einen andern Menschen oder die Natur ihre Kräfte in einer endlichen und begrenzten Wirkung concentriren sehen, glauben wir uns dadurch berechtigt, ebenfalls von unsrer beständigen Anstrengung einmal abzulassen, uns auszuruhen, uns zu erholen. Dies ist der Grund und das Wesen jenes reinen Wohlgefallens, welches die Schönheit in uns erzeugt. Wir erfreuen uns an der Betrachtung einer Blume, weil unsere Einbildungskraft sich mit hinlänglicher Freiheit in der Auffassung und Verknüpfung der verschiedenen Theile dieser Blume ergehen kann, während gleichzeitig die höhere Thätigkeit unsres Geistes von ihrer gewöhnlichen Anspannung ausruht. Wir sehen mit Wohlgefallen das Bild eines patriarchalischen Stilllebens, weil diese friedliche Existenz, diese beschränkte Thätigkeit, diese Mäßigkeit der Bedürfnisse und der Interessen einen ergreifenden Gegensatz zu unsrem Leben bildet, welches in steter Bewegung und in athemloser Hast von nie befriedigten Wünschen und Bedürfnissen vorwärts getrieben wird, und weil wir, bei jenem Anblick, uns gern der süßen Täuschung hingeben, wir selbst wären es, die ein solches stilles und zufriedenes Leben führen.

Das Gefühl des Erhabenen ist, nach Kant, darin begründet, daß unsre Sinnlichkeit durch einen außerordentlich heftigen Eindruck gänzlich unterdrückt wird, während dieser Eindruck zugleich unsre Vernunft erhöht. Die Idee des unendlichen Raumes ist erhaben, sagt Kant, weil unsre Sinne nicht im Stande sind, diese Idee zu fassen, und deshalb die Vernunft zu Hülfe rufen müssen. Der Gedanke an den Tod ist ebenfalls erhaben, weil unsre sinnliche Natur vor einem solchen Gedanken erzittert, während unser Geist die Kraft in sich fühlt, im freien Entschluß das sinnliche Dasein aufzugeben und zu seinem geistigen Urquell zurückzukehren.

Wie man sieht, gründet sich diese Erklärung der Idee des Erhabenen auf den Grundgedanken des Kantschen Systems, nämlich, die Theilung des Menschen in ein sinnliches und ein geistiges Wesen. Da wir nun dieses Prinzip der Kantschen Philosophie schon an einer andern Stelle aufgehoben und den Menschen für ein durch und durch natürliches und sinnliches Wesen erklärt haben, so müssen wir uns nach einer andern Grundlage für die Idee des Erhabenen umsehen.

Nach unsrer Ansicht nun, beruhen die Empfindungen des Schönen und des Erhabenen auf denselben psychologischen Bedingungen und unterscheiden sich blos dem Grade nach. Wir nennen einen Gegenstand schön, wenn er unsre praktische Thätigkeit aufhebt, indem er ein begrenztes Vermögen unsres Bewußtseins, nämlich unsre Einbildungskraft, in Wirksamkeit versetzt; wir nennen einen Gegenstand erhaben, wenn er dieselbe negative Wirkung auf unsre Thätigkeit dadurch hervorbringt, daß er einen überwältigenden Einfluß auf unser Gefühl ausübt. Beide Arten von Gegenständen haben also dies gemein, daß sie unsre unendliche Thätigkeit in gewisser Weise hemmen und beschränken; allein die schö-

nen Gegenstände setzen zugleich ein Vermögen in Bewegung, welches wenigstens in einiger Hinsicht unsrer freien Thätigkeit analog ist; die erhabenen Gegenstände dagegen geben unsern geistigen Kräften eine Richtung, welche ihrer natürlichen Entwickelung geradezu entgegengesetzt ist. Dies hat Kant wahrscheinlich ausdrücken wollen, indem er sagt, das Erhabene erzeuge in uns eine lebhafte Aufregung und erwecke uns zugleich das Gefühl einer Beraubung der Freiheit unsrer Einbildungskraft. Die Idee des Unendlichen z. B. ist erhaben, weil sie uns zwingt, von unsrem individuellen Dasein und von dem Dasein aller Einzelwesen zu abstrahiren; weil sie sich also dem natürlichen Gesetze unsres Bewußtseins, dem Gesetze der Individualität und der Entwickelung, geradezu entgegenstemmt. Wenn man uns sagt: „Du bist ein Nichts, und Alles, was du siehst, Alles, was du thust und was du besitzest, ist ebenfalls ein Nichts, ein bloßer Schein ohne Wesen; nur das Unendliche, das Grenzen- und Formlose ist wirklich;“ wenn man uns dies sagt, so bringt ein solcher Gedanke im ersten Augenblicke eine unbeschreibliche Aufregung in unsrem Innern hervor, sodann aber beginnt in uns ein Kampf widerstreitender Richtungen. Ist unser praktisches Bewußtsein kräftig und entwickelt genug, so vermag diese Idee des Unendlichen keinen festen Boden darin zu gewinnen; wir wenden uns von ihr ab, wie von einer bloßen Täuschung unsrer Einbildungskraft. Wenn dagegen diese Idee über unsren Trieb nach Entwickelung und Thätigkeit das Uebergewicht erhält, so nimmt unser ganzes Thun und Denken eine veränderte Richtung an; statt zu handeln, versenken wir uns in diesen Gedanken des Unendlichen; statt unser individuelles Dasein und unsre Beziehungen zu der sinnlichen Außenwelt auszubilden, verachten wir diese Mannigfaltigkeit des Sinnlichen und Aeußerlichen, ziehen uns in die geheimnißvol

natürlichen Bestimmung abtrünnig machen, ihre wahren Interessen vernichten und sie durch eine falsche Begeisterung irre leiten?

Das Gefühl des Erhabenen ist also, gleichwie das des Schönen, mit einer Illusion verknüpft, d. h. indem wir uns diesen Gefühlen hingeben, glauben wir unsre Kräfte mit der größten Freiheit zu entwickeln, während wir doch unter dem Einflusse eines äußeren Eindrucks handeln. Allein die Wirkungen des Gefühls für das Schöne sind doch wenigstens in gewisser Hinsicht productiv; das Gefühl des Erhabenen dagegen ist rein negativ und zerstörend. Das Wohlgefallen, welches wir an dem Schönen empfinden, lenkt zwar unsre Aufmerksamkeit für den Augenblick von der praktischen Thätigkeit ab; allein es giebt uns doch keine so ausschließliche Richtung auf seinen Gegenstand hin, als dies bei dem Gefühl des Erhabenen der Fall ist, welches, wenn es einmal das Uebergewicht über die praktische Thätigkeit erlangt hat, gänzlich in uns das Bewußtsein unsrer Individualität und Freiheit austilgt.

Die Empfindungen und Vorstellungen des Schönen treten in der Gestalt eines besonderen Systems, einer selbstständigen Welt von Erscheinungen auf, unter der Form der Kunst; die erhabenen Ideen dagegen bilden zwar einen Theil dieses Systems und stehen insofern gewissermaßen unter der Oberherrschaft des Schönen; allein zu gleicher Zeit entwickeln sie ihre destructive Gewalt auch in ihren unmittelbaren Beziehungen zum praktischen Leben. Der abstracte Spiritualismus; die Vorliebe für vergangene Zustände; die falsche Begeisterung für Heldengröße und Kriegsruhm; dies sind die verführerischen Formen, unter denen sich das Gefühl des Erhabenen in das praktische Leben, in den Staat und die Gesellschaft einschleicht; dies sind die Täuschungen, durch

welche es der wahren Entwickelung des Menschen von allen Seiten hemmend in den Weg tritt. Zwar führt auch der Geschmack für das Schöne häufig bedenkliche Illusionen mit sich und erzeugt eine vornehme Verachtung der Beschäftigungen des Alltagslebens; allein er übt doch keinen so directen Einfluß auf unsre praktische Thätigkeit aus. Wir können uns von den Mühseligkeiten unsrer Arbeit durch die Anschauung des Schönen erholen, ohne durch dessen Zauber verweichlicht oder verführt zu werden; allein wir können uns dem Gefühl des Erhabenen nicht hingeben, ohne daß in unsrer gesammten Bewußtseinsrichtung eine entschiedene und folgereiche Wendung vor sich gehe.

Kant setzt die ästhetischen Ideen in enge Beziehung zu den sittlichen Begriffen und theilt der Kunst die ruhmvolle Aufgabe zu, den Geist auszubilden, das Gemüth zu erheben, mit einem Worte, die moralische und intellectuelle Vervollkommnung des Menschen, die allgemeine Kulturentwickelung des Menschengeschlechts zu fördern.

Wir geben zu, daß die Kunst ein wirksames Mittel sein könne, um die Sitten eines rohen Volkes zu mildern, die niederen Leidenschaften zu bändigen, den Geist auszubilden und zu veredeln. Allein, andrerseits, können wir nicht verhehlen, daß der überwiegende Einfluß, welchen man so häufig den Künsten zugesteht, uns mehr als bedenklich erscheint. Das Bestreben unsrer sittlichen Bildung geht darauf aus, die Leidenschaften möglichst zu unterdrücken; allein beschäftigt sich nicht gerade die Kunst mit der Darstellung und zwar der reizenden und verschönernden Darstellung von Leidenschaften, die um so verführerischer sind, weil sie den Charakter der Erhabenheit und Größe tragen? Wir wollen die Menschen für die Arbeit, für die Industrie und den Verkehr bilden; aber die Kunst verleidet dem Menschen diese gemeinen und prosai-

schen Beschäftigungen und lockt ihn, mit ihrer Sirenen-stimme, in die ruhige Abgeschiedenheit ihrer Idealwelt. Wir wollen den liberalen und demokratischen Interessen die Oberhand über die aristokratischen und absolutistischen verschaffen; und doch ist die Kunst, ihrer Natur nach, aristokratisch und absolutistisch; der Künstler ist der natürliche Gegner der demokratischen Einrichtungen, welche die geheiligten Monumente der Vergangenheit niederreißen und die Zauber des alten Königthums, den Schimmer eines glänzenden Hofes, die ritterlichen Huldigungen der Vasallen, die religiöse Hingebung der Massen mit unerbittlichem Ernste vernichten.

Dies sind die Gründe, welche uns zwingen, uns gegen den zu unbeschränkten Einfluß der Künste auf die Gesellschaft zu erklären, und zu verlangen, daß dieselben einer strengen Aufsicht von Seiten des praktischen Bewußtseins unterworfen werden. Gewiß ist es äußerst schwer, anzugeben, bis zu welchem Punkte man sich dem Zauber der Kunst hingeben könne, ohne Gefahr zu laufen, davon geblendet zu werden; welche Macht man dem Genie einräumen dürfe, ohne sich einem Misbrauch derselben auszusetzen. Dies ist, nach unsrer Ansicht, die schwierige, aber ehrenvolle Aufgabe der Philosophen; ihnen kommt es zu, dieses sociale Problem nach den besondern Bedingungen einer bestimmten Zeit und einer bestimmten Nationalität zu lösen, und die Entwickelung der Künste, sowie deren Einfluß auf das sociale Leben und den Kulturfortschritt der Menschheit, mit gewissenhafter Strenge zu überwachen.

Unsre Kritik der teleologischen Ideen Kants wird sich auf wenige Bemerkungen beschränken, denn, da wir mit ihm über die Grundidee seiner Theorie einig sind, nämlich, über

das Vorhandensein eines bildenden und organisirenden Prinzips in der Natur, so bedarf es nur einer Verständigung über die Anwendung dieses Prinzips, d. h. über sein Verhältniß zu den Verstandeserkenntnissen und zu den praktischen Ideen unsrer Vernunft.

Kant betrachtet die Harmonie und Regelmäßigkeit in der Natur unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten, nämlich, einmal, mit Hinsicht auf die einzelnen Substanzen und deren in sich abgeschlossenes Dasein; das andere Mal, in Beziehung auf die Natur oder die Welt, als ein organisches Ganzes. In ersterer Hinsicht, sind die teleologischen Ideen ein wesentlicher Theil der theoretischen Naturerkenntniß; in letzterer, hängen sie aufs Genaueste mit den praktischen Prinzipien zusammen.

Die exacten Wissenschaften, sagt Kant, erklären die Naturerscheinungen durch die nothwendige Verknüpfung mechanischer Ursachen. Nun giebt es aber Erscheinungen, welche sich auf keine Weise durch die bloße Wirkung mechanischer Ursachen erklären lassen; auf diese also muß man die teleologischen Ideen anwenden.

Diese Behauptung Kants bedarf einer zweifachen Berichtigung. Einerseits nämlich, hat Kant, wie uns scheint, seinem teleologischen Prinzip ein zu enges Gebiet angewiesen; andrerseits, hat er die Wirkungen desselben innerhalb dieses Gebiets zu weit ausgedehnt. Nach unsrer Ansicht, sind es nicht blos die organischen Naturwesen, welche ein Prinzip der Entwicklung, eine, der Reflexion unzugängliche und unberechenbare Bildungskraft enthalten; eine solche ist vielmehr, wenn auch in verschiedenen Graden, allen Naturwesen eigen. Zwar ist allerdings das organische Leben der höchste Ausdruck und die vollendetste Darstellung dieses Bildungsprinzips in der Natur; allein auch in dem Gesetze, wonach das Flüssige

sich krystallisirt; in der Adhäsion und Cohäsion, welche die zerstreuten Körpertheilchen zu einer einzigen Totalität verbindet; in der Ausdehnung oder Stetigkeit der Luft und des Wassers äußert sich jene bildende Naturkraft oder, wenn man so will, jene Zweckursache; die Vorstellung, welche wir uns von dem Wesen der Ausdehnung, der Cohäsion oder der Krystallisation machen, giebt uns ebensowenig einen vollständigen Begriff dieses Naturprocesses, als der ist, welchen wir von dem Leben und der Bewegung organischer Körper haben. Wir messen zwar die Seiten des Krystalls und den Raum, welchen ein fester Körper oder eine Flüssigkeit einnimmt, allein weder die Anschauung, noch die Reflexion, noch die mathematische Berechnung können uns begreiflich machen, welches die innere Kraft sei, vermöge deren eine Flüssigkeit zum Krystall anschießt, bald ein Sechseck, bald ein Achteck bildend; vermöge deren der Magnet das Eisen anzieht; vermöge deren Sauerstoff und Wasserstoff, in ihrer Verbindung und gegenseitigen Durchdringung, ein neues Element, das Wasser, hervorbringen u. s. w. Mit einem Worte, überall in der Natur sehen wir Nichts, als vollendete Thatsachen, abgeschlossene Formen, fertige Resultate; niemals aber sehen wir die Kraft selbst, d. h. die Kraft im Momente ihres Wirkens. Wir versuchen zwar, die schaffende Natur mitten in ihrem raschen und stetigen Laufe zu erfassen; allein, so oft wir wähnen, sie mit unserer Hand zu erreichen, ist sie uns schon wieder entschlüpft und wir sehen nur die Spuren, welche sie zurückgelassen hat.

Wir können also jetzt, nachdem wir das teleologische Prinzip Kants in der oben bemerkten Weise weiter ausgedehnt haben, demselben folgende Fassung geben. Jede besondere Daseinsform oder Existenz ist das Resultat eines eigenthümlichen Bildungstriebes; diesen Bildungstrieb ver-

mögen wir jedoch nicht unmittelbar zu erkennen, sondern blos annäherungsweise, nämlich, durch Beobachtung und Berechnung der Wirkungen, welche derselbe auf die übrigen Substanzen äußert, und des Widerstandes, welchen er ihren Einwirkungen entgegensetzt. So z. B. messen wir die Kraft des Magnets durch das Gewicht des Eisens, welches er an sich zieht; d. h. wir vergleichen die höhere Kraft der Adhäsion mit der niedern Kraft der Gravitation, und bilden uns dadurch eine mittelbare, annähernde Vorstellung von jener erstern Kraft. Allein die eigentliche Natur der Anziehungskraft vermögen wir nicht zu erklären, und darum erscheint sie uns als das Unberechenbare in der Natur, als Dasjenige, was nach blos mechanischen Gesetzen nicht begreiflich ist. Je höher nun und vollkommener dieses Prinzip der Entwicklung in einem Wesen ist, desto größer wird der Abstand zwischen diesem innern Leben desselben, dessen Vorhandensein wir ahnen, und den äußeren Formen oder Wirkungen dieser Kraft, welche allein wir sinnlich zu erkennen und zu berechnen vermögen; desto mehr sind wir daher auch geneigt, dieses Prinzip als ein den Bildungsgesetzen der einfacheren, niederen Substanzen Ungleichartiges, einer höhern, geistigen Ordnung der Dinge Angehöriges zu betrachten. Die Analyse eines Sandkornes zeigt uns eine Masse gleichartiger Theilchen, zu einer Einheit verbunden; das Prinzip dieser Einheit ist also auch nur ein einziges und einfaches. Wenn wir dagegen eine Pflanze zerlegen, so finden wir eine Menge verschiedenartiger Stoffe, welche uns auf die Idee von eben so vielen verschiedenen Bildungsacten oder Bildungsprinzipien führen, aus denen wir dann erst wieder, durch Vergleichungen und Verknüpfungen mancherlei Art, ein höchstes Bildungsprinzip, die eigentliche Substanz der Pflanze, gewinnen müssen. Daher geschieht es nun, daß wir in jenem

erstern Falle das Prinzip der Entwicklung oder der Verknüpfung der einzelnen Theilchen kaum als etwas Besonderes, von diesen Theilchen selbst Unterschiedenes ansehen, daß wir die Bildung des Sandkornes als eine rein mechanische Naturwirkung betrachten; während wir dagegen die Bildung der Pflanze, weil diese auf einem minder einfachen Prinzipe beruht, einem andern, als einem blos mechanischen Gesetze, nämlich, einem teleologischen Prinzipe zuschreiben. Recht erwogen, ist dieser ganze Unterschied doch nur ein Unterschied des Grades, denn in beiden Fällen ist eine Wirkung oder Kraft vorhanden, welche wir auf dem Wege der blos mechanischen oder quantitativen Berechnung nicht zu reproduciren und zu erklären im Stande sind; die Anziehungskraft, vermöge deren die einzelnen Theilchen eines Sandkornes sich um einen gemeinsamen Mittelpunkt zu einem Ganzen gruppiren, ist ebensowenig für uns begreiflich, d. h. durch ihre sinnlich wahrnehmbaren Wirkungen berechenbar, als die organisirende Kraft der Pflanze; wir können daher mit demselben Rechte, mit welchem wir das organische Leben der Pflanze durch die Idee der Zweckmäßigkeit erklären, auch die Bildung des Sandkornes auf eben diese Idee beziehen.

Dies ist, nach unsrer Ansicht, die Bedeutung des teleologischen Prinzips in den Naturwissenschaften. Dieses Prinzip ist, um es nochmals zu wiederholen, nichts Anderes, als das allgemeine Gesetz der Entwicklung, welches in allen Naturwesen, wenn auch unter verschiedenen Formen, thätig ist und welches allerdings mit dem Prinzipe unsrer formalen oder quantitativen Erkenntniß in einem natürlichen, niemals auszugleichenden Widerspruche steht. Kant hat also Unrecht, wenn er dieses Prinzip ausschließlich den organischen Naturwesen zueignet; er hat aber auch darin Unrecht, daß er es als eine besondere, gewissermaßen übernatürliche Kraft be-

trachtet, während es doch gerade das wahre Wesen aller Naturdinge ist.

Allein dasselbe teleologische Prinzip tritt auch bei Kant unter einem praktischen Gesichtspunkte auf. Die ganze Natur, sagt er, verfolgt einen großen Zweck; dieser Zweck ist: die Vervollkommnung und das Glück des Menschen. Dieser Gedanke ist unstreitig erhaben und eines Philosophen würdig; nur liegt darin eine Zweideutigkeit verborgen, die wir heben müssen. Die Natur soll das Mittel für einen Zweck sein, welcher in der Vollkommenheit und dem Glück des Menschen besteht. Dies kann auf zweierlei verschiedene Weisen stattfinden. Entweder, ist die Beziehung der Natur auf den Menschen und der gemeinsame Zweck, welchen Beide verfolgen, das Werk eines besonderen Wesens, welches über Beiden steht und Beiden die Richtung vorschreibt, die sie nehmen sollen; oder, der Mensch bedient sich der Natur als eines Mittels zu seinem Glücke und zu seiner Vervollkommnung, lediglich durch den Antrieb und unter Leitung seines inneren Gesetzes der Entwickelung, der freien Thätigkeit. Kant nimmt das Erstere an, nämlich, daß der Mensch und die Natur einen gemeinsamen Zweck verfolgen, welcher ihnen durch einen höhern Willen vorgezeichnet sei. Nach der Ansicht Kants, hat Gott die Natur und den Menschen in der Absicht geschaffen, diesen Letzteren glücklich zu machen, und die ganze Welt ist Nichts, als ein Abbild der Ideen oder Zweckbegriffe Gottes. Allein diese Annahme hebt die menschliche Freiheit völlig auf. Wenn der Mensch nicht nach den Gesetzen seiner Freiheit handelt, sondern lediglich die Ideen eines andern Wesens ausführt, so ist er ein bloßes Werkzeug desselben, ein Automat. Also auch in praktischer Hinsicht fällt das teleologische Prinzip mit der Idee einer stetigen Entwicklung der Menschheit zusammen, wie wir dieses schon oben, in der

Kritik der praktischen Vernunft, weitläufstiger auseinandergesetzt haben; die Vorstellung eines besondern, durch einen fremden Willen den Menschen vorgezeichneten Zwecks muß gänzlich davon ausgeschieden werden.

So haben wir denn den Versuch gewagt, die teleologischen Ansichten Kants zu verdeutlichen und zu berichtigen. Wie mangelhaft indessen auch hierbei dessen Theorie erschien, so hat sie doch das unbestrittene Verdienst, daß sie zuerst die Idee einer fortschreitenden Entwicklung aller Naturwesen in die Philosophie eingeführt und die geistlosen, unfruchtbaren Abstractionen der alten Teleologie vernichtet hat. Früher nämlich, war das teleologische Prinzip in der Philosophie ein Universalmittel, um alle schwierige Probleme der Naturwissenschaft, der Moral und der Geschichte mit einem Worte zu lösen. Der Naturforscher, welcher eine Erscheinung nicht zu erklären wußte, berief sich auf die göttliche Weisheit, welche es für gut befunden habe, ein solches Naturereigniß herbeizuführen oder einem Wesen gewisse unbekannte Kräfte und Eigenschaften zu verleihen. Der Geschichtsforscher, statt die natürlichen Ursachen eines historischen Factums aufzusuchen, machte die Menschen und die Natur zu Werkzeugen für irgend einen angeblichen Zweck der Vorsehung, den er sich willkührlich bildete. Der Moralphilosoph endlich betrachtete gleichfalls alle Wirkungen der Natur und alle Handlungen des Menschen als bloße Mittel zur Vollziehung eines göttlichen Rathschlusses, welcher dem Menschen in der Natur und seinem eigenen Bewußtsein offenbar werde. Diese Willkühr in der Anwendung der teleologischen Begriffe hat Kant für immer aufgehoben, indem er denselben die Idee einer progressiven Entwicklung zur Grundlage gab und es dem Verstand zur Pflicht machte, überall nach den mechanischen Ursachen, nach den äußeren, formalen Bedingungen jener

Entwicklung zu forschen, indem er also, um uns seines eigenen Ausdrucks zu bedienen, den constitutiven Gebrauch der teleologischen Begriffe aufhob und ihnen blos die Geltung regulativer Ideen zugestand. Zugleich erhielt die teleologische Betrachtung bei Kant, statt des früheren, religiös beschaulichen, einen mehr praktischen Charakter, da er den höchsten Zweck der gesammten Natur und aller ihrer Entwicklungen in die stetige und unbeschränkte Vervollkommnung des Menschen setzte.

Die Kritik der reinen Vernunft, die Kritik der praktischen Vernunft und die Kritik der Urtheilskraft sind die drei Hauptwerke Kants und die drei Haupttheile seines Systems; sie beziehen sich auf die drei Hauptvermögen des menschlichen Bewußtseins, den Verstand, die Vernunft und die Urtheilskraft. Zwar nimmt Kant eigentlich nur zwei solcher Vermögen an, nämlich, die theoretische und die praktische Vernunft, wovon die erstere uns allgemeine Begriffe für unsre Erkenntnisse, die letztere aber höchste Gesetze für unsre Handlungen darbietet. Diese beiden Vermögen theilen somit unter sich das ganze Gebiet der Objecte, indem der Verstand alle Gegenstände der Erfahrung umfaßt, die Vernunft aber sich auf das Uebersinnliche bezieht. Die Urtheilskraft ist also blos ein mittleres Vermögen, ein Vermögen, welches bald unter selbstständigen Formen auftritt, als poetisches Gefühl oder als Einbildungskraft, bald sich mit dem einen oder dem andern jener beiden Grundvermögen verbindet, indem sie ihren teleologischen Begriffen theils die Kategorien des Verstandes, theils die praktischen Prinzipien der Vernunft zur Grundlage giebt. Die ästhetischen Empfindungen stehen am Wenigsten in Beziehung zu den strengen Regeln der beiden anderen Vermögen und

bilden gleichsam ein neutrales Gebiet, auf welchem sich zwar bisweilen Verstand und Vernunft begegnen, doch ohne sich zu bekämpfen oder um den Vorrang zu streiten. Die teleologischen Begriffe dagegen bilden in gewisser Hinsicht den Uebergang von den theoretischen zu den praktischen Prinzipien; die Vernunft, welche, als theoretisches Vermögen, überall in der Natur nur eine mechanische Nothwendigkeit oder einen blinden Zufall erblickt, fühlt sich durch die teleologischen Ideen über den engen Kreis dieser mechanischen und formalen Kenntnisse hinausgeführt und in den Stand gesetzt, das ganze System der Naturwesen ihren eigenen praktischen Zwecken unterzuordnen. Wie der Mensch der Herr der Natur ist, so herrscht in dem Menschen sein moralisches oder geistiges Theil über alle andere Richtungen seines Bewußtseins, den Verstand, die Einbildungskraft, das Gefühl. Die moralische Vervollkommnung und Entwicklung des Menschen ist der letzte und höchste Zweck der Welt; es ist auch der höchste Zweck der Philosophie.

Darstellung und Kritik der übrigen Werke Kants, der Anthropologie, der Pädagogik, der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Sitten, der Philosophie der Geschichte und der Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft.

Außer jenen drei Hauptwerken Kants, welche wir eben analysirt haben, giebt es noch viele andere, welche theils die Grundideen des Philosophen entwickeln und auf die Einzelheiten der Erfahrung anwenden, oder auch blos dazu dienen, das System der philosophischen Lebensanschauung zu vervollständigen und diejenigen Theile der menschlichen Erkenntniß abzuhandeln, welche sich für eine streng logische Deduction weniger eignen. Unter denjenigen Schriften, welche diese letztere Aufgabe verfolgen, müssen wir vor allen die Anthropologie und die Pädagogik nennen. Die Anthropologie Kants betrachtet den Menschen in seinen mannigfachen Beziehungen zur Natur und zur Gesellschaft; die Pädagogik handelt von der physischen, moralischen und intellectuellen Ausbildung desselben. Beide Werke sind voll von geistreichen Bemerkungen und praktischen Erfahrungen, beide behandeln ihren Gegenstand von einem freien Standpunkte aus mit Gründlichkeit und Klarheit. Das Talent der Beobachtung, welches Kant bei dieser Gelegenheit entwickelt, ist um so bewundernswerther, als ihm die meisten der Mittel fehlten, durch welche in der Regel ein solches Talent gebildet wird. Kant hat niemals große Reisen gemacht, ja er ist kaum über den Umkreis

von Königsberg hinausgekommen; er hat keinen Theil an dem öffentlichen Leben genommen; er ist nie Familienvater, nie verheirathet gewesen. Bei einer solchen abgezogenen Lebensweise hat, er gleichwohl eine tiefe Kenntniß nicht nur der Natur, sondern auch des Menschen und der Gesellschaft zu erlangen gewußt. Begabt mit einer lebhaften Einbildungskraft und mit einem Geist, welcher ebenso scharf zu beobachten, als tiefsinnig zu combiniren verstand, nahm er jede Gelegenheit wahr, seine Ideen zu entwickeln und seine Kenntnisse zu bereichern, und suchte sich abwechselnd durch Lectüre, durch geselligen Umgang und durch eine ausgebreitete Correspondenz zu bilden. Die Umgebungen, in denen er lebte, waren hierfür äußerst günstig; Königsberg, ein wohlhabender und belebter Handelsplatz, durch seine Verbindungen mit der See in mannigfachem Verkehr mit den entferntesten Ländern, besaß außerdem noch von den Zeiten her, wo es Mittelpunkt eines eigenen Reichs und Sitz einer Hofhaltung gewesen war, reiche Elemente einer höheren geistigen und geselligen Bildung und ein höher entwickeltes öffentliches Leben, als man es in jenen Gegenden suchen sollte — Vorzüge, welche es bis auf die neueste Zeit erhalten und noch unlängst auf so glänzende Weise bewährt hat.

Demnächst haben wir von den naturphilosophischen Schriften Kants zu sprechen. Kant hat die exacten Wissenschaften gründlich studirt; allein, damit nicht zufrieden, glaubte er den empirischen Beobachtungen eine festere Grundlage durch die Ideen der Metaphysik geben zu müssen; er suchte eine Philosophie der Natur zu begründen. Diese Idee findet sich besonders ausgeführt in einem größeren Werke Kants, unter dem Titel: „Metaphysik der Natur.“ In dieser Metaphysik der Natur versucht Kant die Prinzipien seiner Kritik auf die Naturerscheinungen anzuwenden, und mit

Hülfe derselben das Wesen und die Gesetze der Bewegung, der Materie u. s. w. zu entwickeln. Die Philosophie der Natur umfaßt, nach Kant, vier Theile: die Phoronomie, die Dynamik, die Mechanik und die Phänomenologie. Die Phoronomie handelt von den allgemeinen und quantitativen Bedingungen der Bewegung; die Dynamik betrachtet die Bewegung als das bildende Prinzip der Materie; die Mechanik bestimmt die Verhältnisse der verschiedenen in Bewegung befindlichen Körper; die Phänomenologie endlich spricht von der Modalität der Bewegung, d. h. von den Formen, unter denen die Bewegung uns erscheint. Die Materie erklärt Kant für das Product zweier entgegengesetzter Kräfte, der Anziehung und der Abstoßung, oder der Centripetal- und der Centrifugalkraft.

Der Metaphysik der Natur entspricht die Metaphysik der Sitten als das Hauptwerk Kants für die praktische Philosophie. Die Metaphysik der Sitten, welche den Zweck hat, die Prinzipien der praktischen Vernunft zu entwickeln, theilt sich in zwei Theile: die Tugendlehre und die Rechtslehre. Die Tugendlehre entwickelt die Ideen der Tugend und der Pflicht; ihre vier Hauptabtheilungen sind: die Dogmatik, die Casuistik, die Didaktik oder Katechetik und die Ascetik.

Die Rechtslehre befaßt unter sich das Privatrecht und das öffentliche Recht. Das öffentliche Recht zerfällt wieder in drei Theile, nämlich: das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Es sei uns erlaubt, aus dieser Theorie des öffentlichen Rechts die wichtigsten Sätze anzuführen.

Der Staat gründet sich, nach Kant, auf den Gesellschaftsvertrag und auf die Souverainität des Volks. Die Urrechte aller Bürger sind: die persönliche Freiheit, die

politische Freiheit und die Gleichheit. Es bestehen im Staate drei öffentliche Gewalten: die gesetzgebende, die vollziehende und die richterliche Gewalt. Die gesetzgebende Gewalt ist beim Volke; die vollziehende liegt in der Hand eines Individuums oder einer Mehrheit von Individuen, kraft eines Mandats des Volks; das Volk kann die Beschlüsse des Monarchen vernichten und ihn absetzen, allein nicht ihn strafen; der Monarch ist unverletzlich. Die richterliche Gewalt wird durch eine Jury ausgeübt, deren Mitglieder vom Volke erwählt werden. Auf dieser Theilung der drei Gewalten und auf ihrem gesetzmäßigen Zusammenwirken beruht die Wohlfahrt des Staats.

Dies sind die politischen Grundsätze, zu denen sich Kant in dem angeführten Werke bekennt. Wie man sieht, enthält diese Theorie im Wesentlichen nichts Anderes, als die, schon lange in England in praktischer Geltung bestehenden, damals aber eben durch zwei große Revolutionen, die nordamerikanische und die französische, zur allgemeinen Anerkennung gelangten constitutionellen Prinzipien. In der That hatten namentlich die französischen Ideen auch in Deutschland Eingang gefunden und fingen an, die Grundfesten des alten Feudalrechts zu erschüttern. Kant hatte den Muth, diese Ideen unter einer wissenschaftlichen Form aufzustellen und zu vertheidigen, und auf diese Weise den Anstoß zu einer Umgestaltung des öffentlichen Rechts in Deutschland zu geben. Allein die deutschen Verhältnisse waren für ein solches Unternehmen noch nicht reif; die absolute Regierungsform bestand noch in Deutschland in ihrer ganzen Strenge und mit allen ihren historischen und feudalen Attributen; die Nation gehorchte dieser Gewalt, mehr noch aus einem angeborenen Instincte und einer Art religiöser Hingebung an das Bestehende, als durch äußeren Zwang. Die Ideen von Freiheit

und Gleichheit, mit wie lebhafter Begeisterung man sie auch anfangs aufgenommen, schreckten doch bald den gesetzlichen und friedliebenden Geist der Deutschen ab durch den blutigen Ausgang, welchen man die Revolution nehmen sah. Auch Kant ward durch diesen Ausgang der von ihm mit so großen Erwartungen begrüßten Revolution aufs Aeußerste betroffen, und wenn er gleich den politischen Prinzipien, welche durch dieselbe zur Geltung gelangt waren, seine Beistimmung fortwährend nicht versagen konnte, so empörte sich doch sein strenges Rechtsgefühl und seine legitime Gesinnung gegen den Grundsatz der Selbsthülfe des Volks wider die Ungerechtigkeiten seiner Obrigkeit, wie ihn die Revolution proclamirt hatte. Aus solchen Stimmungen entstand der „Anhang zur Rechtslehre," welcher somit eigentlich nur gegen die Ausschweifungen der politischen Freiheit, die Anarchie, gerichtet war, allein freilich dabei nicht stehen blieb, sondern auch manche der in der Rechtslehre vertheidigten politischen Prinzipien beschränkte und theilweise widerrief.

Das Volk, heißt es in diesem Anhange, hat nicht das Recht, sich den Anordnungen des Staatsoberhaupts zu widersetzen, selbst dann nicht, wenn diese Anordnungen gesetzwidrig und despotisch sein sollten; es hat blos das Recht, bei dem Monarchen über die Misbräuche der Regierung Beschwerde zu führen und um Abstellung dieser Misbräuche auf dem Wege einer, von dem Regenten ausgehenden Reform zu bitten; niemals aber darf es seine verletzten Rechte durch eine Revolution wiederherzustellen suchen. Ist jedoch eine Revolution ausgebrochen, ist die herrschende Dynastie entsetzt und eine neue Regierung, mit einer neuen Verfassung, an die Stelle der alten getreten, so muß auch die nunmehr bestehende Ordnung der Dinge heilig gehalten und der neu eingesetzten Gewalt derselbe Gehorsam geleistet werden,

wie der früheren. Jedoch verliert der entthronte Monarch dadurch keineswegs seine Ansprüche auf die Krone, wenn er denselben nicht durch einen freiwilligen Act der Abdankung entsagt.

Die Volksvertreter, sagt Kant weiter, denken in der Regel wenig daran, die Rechte und Freiheiten ihrer Committenten zu vertheidigen, sondern suchen vielmehr nur Aemter für sich und ihre Verwandten und machen sich zu willigen Werkzeugen der despotischen Absichten der Regierung. Daher sind die repräsentativen Formen eine bloße Täuschung und begünstigen weit mehr den Despotismus, als die Freiheit, indem sie die Regierungshandlungen mit der Autorität der Volksvertretung decken.

An einer andern Stelle erklärt sich allerdings Kant für die Republik, als die beste aller Regierungsformen, und zwar aus dem Grunde, weil in der Republik das Gesetz selbst herrsche, nicht der Wille einer einzelnen Person oder einer Körperschaft.

Das Völkerrecht handelt von dem Kriege, den Friedensschlüssen, der Neutralität und der Idee eines allgemeinen Völkercongresses, durch welchen ein ewiger Friede verbürgt sein soll.

Das Weltbürgerrecht endlich beruht auf dem Handelsverkehr der verschiedenen Nationen unter einander. Der Verkehr, d. h. der gegenseitige Austausch der Producte der verschiedenen Länder ist, nach der Ansicht Kants, ein Postulat des Rechts. Denn, sagt Kant, jede Nation hat ein gewisses Recht auf den Mitgebrauch der Erzeugnisse aller andern Länder. Die mächtigen Hebel dieses internationalen Verkehrs sind die Schifffahrt und die Kolonisation; doch darf die Letztere nicht mit Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit verknüpft sein, sie darf nicht die Eingeborenen der Landstriche,

welche man in Besitz nimmt, rechtlos vertreiben oder gar ausrotten. Auch der größte Vortheil, der dadurch für die Civilisation gewonnen wird, kann nicht die kleinste Ungerechtigkeit entschuldigen, welche man unter diesem Vorwande übt.

Kant hat seine politischen Ideen, welche er hier im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Ganzen seiner praktischen Philosophie darstellt, auch noch in andern Schriften auf mehr aphoristische Weise entwickelt. Ein vollständiges System der Politik, von philosophischem Standpunkte aus, zu bearbeiten, scheint längere Zeit hindurch eine Lieblingsidee Kants gewesen zu sein, deren Ausführung jedoch durch sein vorgerücktes Alter verhindert ward. Von den kleineren politischen Abhandlungen erwähnen wir hier vorzugsweise den Aufsatz: „Zum ewigen Frieden," einen zweiten, welcher über den Gemeinspruch: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis," namentlich in seiner Anwendung auf das Recht und die Politik, sich verbreitet, und hauptsächlich gegen Hobbes die Theorie vom staatsbürgerlichen Vertrage, gegen Moses Mendelssohn die Idee einer fortschreitenden Entwickelung der Menschheit und der Möglichkeit eines ewigen Friedens vertheidigt; endlich auch die Abhandlung: „Was ist Aufklärung?" Ohne uns hier auf eine eigentliche Analyse und Kritik dieser Schriften einzulassen (da die in denselben entwickelten Prinzipien keine andere sind, als die auch in der Rechtslehre dargestellten), glauben wir doch, einzelne Stellen daraus anführen zu müssen, worin sich Kants politische Gesinnung besonders klar abspiegelt oder welche zur Beurtheilung der Richtigkeit und Fruchtbarkeit seiner philosophischen Prinzien, in ihrer Anwendung auf die allgemeinen socialen Verhältnisse, beitragen können.

In der Schrift: „Zum ewigen Frieden," entwickelt

Kant zuerst die staatsrechtlichen und namentlich völkerrechtlichen Grundsätze, welche die praktische Vernunft, das Rechtsgesetz, enthält. Er stellt dieselben dar unter der Form von „Präliminar= und Definitivartikeln zum ewigen Frieden unter den Staaten." Die Präliminarartikel heißen:

1) Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.

2) Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.

3) Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören.

4) Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.

5) Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staates gewaltthätig einmischen.

6) Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen, als da sind, Anstellung von Meuchelmördern, Giftmischern, Brechung der Capitulationen, Anstiftung des Verraths in dem bekriegten Staate.

Hierauf folgen drei Definitivartikel, nämlich:

1) „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein," d. h. sie soll die Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit aller Staatsbürger, folglich auch deren entscheidende Mitwirkung bei allen öffentlichen Angelegenheiten zum Prinzipe haben. Kant meint, der Bürger, auf welchen alle Lasten und Uebel des Kriegs zurückfallen, werde sich wohl bedenken, seine Einwilligung dazu zu geben, während das Staatsoberhaupt, wenn diesem allein die Entschei-

dung über Krieg und Frieden anheimgegeben sei, weit unbedenklicher Krieg anfange, „da der Monarch, der (bei einer solchen Verfassung) nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigenthümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. dergl. m. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüße, diesen also wie eine Art von Lustparthie aus unbedeutenden Ursachen beschließen und, der Anständigkeit halber, dem, dazu allezeit fertigen, diplomatischen Corps die Rechtfertigung desselben überlassen könne.“

2) „Das Völkerrecht soll auf einen Föderalism freier Staaten gegründet sein.“

3) „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.“

Das Interessanteste in dieser Abhandlung ist die Art und Weise, wie Kant die Ausführbarkeit jener idealen Vernunftgesetze in der Wirklichkeit der gegebnen Staatenverhältnisse nachzuweisen versucht. Wohl einsehend, daß Das, was sein *soll*, deshalb noch nicht immer und überall wirklich *ist*, forscht er nach einer „Garantie des ewigen Friedens,“ und findet dieselbe in nichts Andrem, als dem, nach Gesetzen der Zweckmäßigkeit eingerichteten *Naturmechanismus*. Diese Idee, welche eine Anwendung der in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft aufgestellten Prinzipien auf die Politik enthält, findet sich in folgenden Sätzen entwickelt:

„Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die große Künstlerin, *Natur*, aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht, selbst wider ihren Willen, emporkommen zu lassen und darum, gleich als Nöthigung einer, ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, *Schicksal*, bei Erwägung aber ihrer Zweck-

23

mäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminirenden Ursache, Vorsehung genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen, oder auch nur daraus auf sie schließen, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit, nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen, einen Begriff zu machen; deren Verhältniß und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist."

Was hat nun die Natur gethan, wodurch eine Gewährleistung für die Herstellung eines rechtlichen Verhältnisses unter den Menschen auf der ganzen Erde gegeben wäre?

Die Natur hat für den Menschen, gemäß den Zwecken seiner thierischen Existenz, die Erde so eingerichtet, daß derselbe überall leben und sich erhalten kann.

Sie hat aber auch, um alle Gegenden der Erde zu bevölkern, die Menschen durch den Krieg (der in dem menschlichen Wesen begründet ist) in die entferntesten und selbst unwirthbarsten Theile der Erde getrieben.

Aber auch den Vernunftzwecken der Menschen kommt die Natur durch ihre mechanischen Gesetze entgegen.

Sie zwingt die Menschen durch ihre eignen selbstsüchtigen Meinungen zur Beschränkung dieser Neigungen, zur Unterordnung unter ein allgemeines Rechtsgesetz und eine bürgerliche Verfassung, und bereitet dadurch den Zustand der

Gesetzlichkeit, Gleichheit und Freiheit Aller vor, den die Vernunft in der Idee anstrebt.

Sie sichert die Selbstständigkeit der Staaten gegen die Eroberungspläne herrschsüchtiger Staatsoberhäupter, gegen die Verschmelzung in eine Universalmonarchie (welche stets einen seelenlosen Despotismus erzeugt, der zuletzt in Anarchie übergeht), und zwar bedient sie sich hierzu zweier Mittel, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen, „die zwar," sagt Kant, „den Hang zum wechselseitigen Hasse und den Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch, bei anwachsender Kultur und allmäliger Annäherung der Menschen, zu größerer Einstimmung in den Prinzipien, zum Einverständniß in einen Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus, durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhaften Wetteifer derselben, hervorgebracht und gesichert wird."

„So wie nun die Natur (fährt Kant fort) weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar selbst nach Gründen des Völkerrechts, gern unter sich, durch List oder Gewalt, vereinigen möchte, so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege zusammen nicht bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volk bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten (freilich nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen; denn

große Vereinigungen zum Kriege können, der Natur der Sache nach, sich nur höchst selten zutragen und noch seltner glücken.

Auf diese Art garantirt die Natur, durch den Mechanism in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt, und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht blos chimärischen) Zwecke hinzuarbeiten."

Gestützt auf diese Idee, daß nämlich die Naturordnung selbst, in ihrer höhern Zweckmäßigkeit, mit dem Vernunftgesetz oder der Rechtsidee übereinstimme, behauptet nun Kant auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer mit den strengen Moral- und Rechtsbegriffen einhelligen, einer wahrhaft moralischen Politik, welche also nicht, als bloße Klugheitslehre (wie die gewöhnliche Politik allerdings thut), die Menschen und die Verhältnisse nach ihren willkührlichen Zwecken zu lenken trachtet, sondern lediglich auf die Erfüllung des Vernunftgebots ausgeht, in der sichern Ueberzeugung, daß dieser Vernunftzweck erreichbar sein müsse. Höchst bedeutsam — auch noch für unsre Zeit — ist der Grundsatz, welchen Kant als Unterscheidungsmerkmal der sittlichen und der unsittlichen Politik aufstellt. Er heißt:

1) „Alle, auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht."

2) „Alle Maximen, die der Publicität bedürfen, um ihren Zweck nicht zu verfehlen, stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen."

Zu diesen Sätzen müssen wir eine kurze Bemerkung machen. Vollkommen stimmen wir dem letztern Satze bei, daß Maßregeln, welche das Licht der Publicität, das Urtheil der öffentlichen Meinung nicht nur nicht scheuen, sondern

sogar suchen und dadurch erst rechte Kraft gewinnen, daß solche Maßregeln dem Prinzip einer sittlichen Politik angemessen und für das wahre Wohl des Staats und aller seiner Bürger ersprießlich sein müssen.

Dagegen möchten wir nicht unbedingt die in dem erstern Satze ausgesprochene Ansicht theilen. Kant führt als Beweis für dieselbe an, daß, wenn z. B. die Unterthanen eines Staats gegen das Staatsoberhaupt sich empören wollten, die öffentliche Bekanntmachung dieses Entschlusses ihr Vorhaben sogleich vereiteln würde, woraus folge, daß dieses Vorhaben selbst unrecht sei. Dies scheint uns in doppelter Hinsicht unrichtig. Einmal nämlich, könnte wohl ein Aufruhr gleich von Anfang an so allgemein und folglich so übermächtig sein, daß die Theilnehmer daran recht gut wagen dürften, ihre Absichten öffentlich auszusprechen; ja es könnte sogar dies für ihre Zwecke nothwendig sein, um nämlich Sympathien unter dem Volke zu erregen und noch mehr Theilnehmer an sich zu ziehen (wir erinnern hierbei nur an die französische Revolution von 1830, welche keineswegs eine Folge geheimer Machinationen war, denn die Journale predigten ganz öffentlich die Nothwendigkeit eines Widerstandes gegen die Ordonnanzen); sodann aber müßte man, nach dieser Maxime, noch weiter gehen, wo man dann zuletzt auf Absurditäten kommen würde. Wenn z. B. in einem Staate ein allmächtiger Minister despotisch regierte, so würde doch gewiß, selbst nach Kants Theorie, jeder Unterthan das vollkommenste Recht haben, sich über diesen Despotismus beim Staatsoberhaupte zu beklagen. Gleichwohl aber dürfte Keiner diese Absicht laut werden lassen, denn, sobald der Minister davon erführe, würde er wahrscheinlich den Beschwerdeführer, ehe derselbe zum Monarchen gelangte, auf eine oder die andere Weise beseitigen und also die Ausführung seines Vorhabens hindern. Ebenso falsch

ist die Behauptung, daß die Vereinigung mehrerer Staaten zum Angriff auf einen übermächtigen, der ihre Selbstständigkeit durch seine Uebermacht bedroht, — doch ohne vorhergegangene wirkliche Beleidigung von Seiten dieses letztern — darum unrecht sei, weil, wenn dieser Plan vorher bekannt würde, der große Staat die kleineren, vor ihrer Vereinigung, verschlingen würde. Denn, angenommen, daß eine Beleidigung gegen einen dieser kleinern Staaten von Seiten des größern stattgefunden hätte, so würde gleichwohl, wenn der beleidigte Staat die Absicht merken ließe, sich mit andern zur Erwiderung dieser Beleidigung und zum Schutz gegen den Beleidiger zu verbinden, aller Wahrscheinlichkeit nach, das Verfahren des Letztern ganz das nämliche sein, wie in dem von Kant gesetzten Falle, woraus deutlich erhellt, daß eine solche Politik des kleinen Staates, sich nämlich gegen einen großen offen aufzulehnen, zwar in jedem Falle höchst unklug, aber doch keineswegs in allen den Fällen ungerecht sein würde, in welchen wir, nach dem von Kant angegebenen Kriterium, dies anzunehmen befugt wären.

Allerdings aber ist die größtmögliche Oeffentlichkeit aller Staatsmaximen und Staatsacte das sicherste Mittel zur Herstellung eines wahrhaft rechtlichen, sittlichen und socialen Verhältnisses sowohl zwischen den verschiedenen Theilen eines und desselben Gemeinwesens, als auch unter den getrennten Gemeinwesen selbst, und wenn Kant die ganze, ungeheure Macht und die sittliche Bedeutung der öffentlichen Meinung noch nicht hinlänglich klar begriff, so ist es immer ein großer Vorzug seines politischen Systems, zumal wenn man es mit denen späterer Philosophen, die also der Neuzeit näher standen, vergleicht, daß er die Publicität, die Offenheit, Geradheit und Wahrhaftigkeit als die sichersten Grundlagen einer weisen und sittlichen Politik erkannte.

Auch in der zweiten der angeführten Abhandlungen erklärt sich Kant für die unbedingte Preßfreiheit oder, wie er es nennt, „die Freiheit der Feder," als eine Forderung der Vernunft, als ein unverlierbares Recht jedes Staatsbürgers, und zugleich als das einzige Mittel, um den Unterthanen vor Rechtsverletzungen durch das Staatsoberhaupt sicher zu stellen. Man muß sich hierbei erinnern, daß Kant das Recht des offnen Widerstandes gegen das Staatsoberhaupt für durchaus unstatthaft erklärte. Die gesetzlichen Bürgschaften aber, welche in der Trennung der Gewalten, in der Zustimmung der Volksvertretung zu den Gesetzen, in der Verantwortlichkeit der Minister u. a. m. liegen, wenn sie auch unserm Philosophen, der Theorie nach, nicht unbekannt waren (er erwähnt die meisten derselben ausdrücklich in seiner Rechtslehre), mochten ihm doch, eben weil er sie nur in der Theorie oder aus einer entfernten und unvollständigen Beobachtung ihrer Folgen kannte, unzureichend oder gar bedenklich erscheinen, wie dies seine Bemerkung über die Volksvertretung in dem Anhange zur Rechtslehre bestätigt. So blieb ihm allerdings, zum Schutze gegen Misbrauch der Oberherrschaft, Nichts übrig, als die Forderung unbedingter Redefreiheit. Er begründet diese Forderung in folgenden Sätzen.

„Der nichtwiderspenstige Unterthan muß annehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin, da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urtheilen befugt ist, das Unrecht aber, welches ihm, seiner Meinung nach, widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht; so muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugniß zustehen, seine Meinung über Das, was

von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren oder einer Sache unkundig sein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen. Also ist die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu selbst einflößt, gehalten (und darin beschränken sich auch die Federn einander selbst, damit sie nicht ihre Freiheit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn diese Freiheit ihm auch absprechen zu wollen, ist nicht allein so Viel, als, ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, sondern auch dem Letzteren, dessen Wille blos dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräsentirt, Unterthanen, als Bürgern, Befehle giebt, alle Kenntniß von Dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. Dem Oberhaupte aber Besorgnisse einzuflößen, daß durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staat erregt werden dürften, heißt so Viel, als, ihm Mistrauen gegen seine eigene Macht oder auch Haß gegen sein Volk erwecken.

Es muß in jedem gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da Jeder in Dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe. Der Erstere, ohne den Letzteren, ist die veranlassende Ursache aller geheimen Gesellschaften. Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich, vornämlich

in Dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Gesellschaften also würden wegfallen, wenn diese Freiheit begünstigt wird. Und wodurch anders können auch der Regierung Kenntnisse kommen, die ihre eigene, wesentliche Absicht befördern, als dadurch, daß sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äußern läßt?"

Wir fügen endlich noch eine Stelle aus der Abhandlung Kants über die Aufklärung bei, worin die Denk- und Schreibfreiheit besonders in Beziehung auf Religionssachen vertheidigt und somit eine Frage berührt wird, welche eben jetzt die öffentliche Meinung in Deutschland in so lebhafte Bewegung gesetzt hat. Kant sagt daselbst:

„Ein Publicum kann nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Depotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen, sondern neue Vorurtheile werden ebensowohl, als die alten, zum Leitfaden des gedankenlosen großen Haufens dienen.

Zu dieser Aufklärung aber wird Nichts erfordert, als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter Allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die, von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsonnirt nicht! Der Officier sagt: räsonnirt nicht, sondern exercirt! Der Finanzrath: räsonnirt nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonnirt nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsonnirt, so Viel Ihr wollt und worüber Ihr wollt; aber gehorcht!) Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl

gar beförderlich? Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft denjenigen, den Jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Lesewelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen, ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf. Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanism nothwendig, vermittelst dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich blos passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu räsonniren, sondern man muß gehorchen. Sofern sich aber dieser Theil der Maschine zugleich als Glied eines gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publicum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet, kann er allerdings räsonniren, ohne daß dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Theil als passives Glied angesetzt ist. So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Officier, dem von seinem Obern Etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen zu machen und diese dem Publicum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann sich nicht weigern, die

ihm auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm selbst geleistet werden sollen, als ein Scandal, das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte, bestraft werden. Eben derselbe handelt dessenungeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er, als Gelehrter, wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äußert. Ebenso ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu thun, denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlgemeinten Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens, dem Publicum mitzutheilen. Es ist hierbei auch Nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könnte. Denn, was er zufolge seines Amts, als Geschäftsträger der Kirche, lehrt, Das stellt er als Etwas vor, in Ansehung Dessen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines Andern vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: unsere Kirche lehrt Dieses oder Jenes; Das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient. Er zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen, die er selbst nicht mit voller Ueberzeugung unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der innern Religion Widersprechendes darin angetroffen wird. Denn, glaubte er das Letztere darin zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen. Der Ge-

brauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist blos ein Privatgebrauch, weil diese immer nur eine häusliche, obzwar noch so große Versammlung ist; und in Ansehung dessen ist er, als Priester, nicht frei, und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt, spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft, genießt einer unbeschränkten Freiheit, sich seiner Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn, daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber, sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung, berechtigt sein, sich eidlich auf ein gewisses, unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und, vermittelst dieser, über das Volk zu führen, und diese sogar zu verewigen? Ich sage: Das ist ganz unmöglich. Ein solcher Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlecht abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig, — und sollte er auch durch die obere Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbinden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiterzuschreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmtheit gerade in diesem Fortschreiten besteht, und die Nachkommen sind also vollkommen

dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen. Der Probirstein alles Dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte? Nun wäre Das wohl, gleichsam in der Erwartung eines Besseren, auf eine bestimmte, kurze Zeit möglich, um eine gewisse Ordnung einzuführen, indem man es zugleich jedem der Bürger, vornehmlich dem Geistlichen, frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. h. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung seine Anmerkungen zu machen, indessen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einsicht in die Beschaffenheit dieser Sachen öffentlich so weit gekommen und bewährt worden, daß sie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenn gleich nicht aller) einen Vorschlag vor den Thron bringen könnten, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die sich etwa, nach ihren Begriffen der besseren Einsicht, zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden lassen. Aber auf eine beharrliche, von Niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen, sich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menschheit zur Verbesserung gleichsam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenschaft nachtheilig zu machen, ist schlechterdings unerlaubt.

Wenn der Monarch nur darauf sieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe, so kann er seine Unterthanen übrigens machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu thun für nöthig finden; Das geht ihn Nichts an, wohl aber, zu verhüten, daß Einer den Andern gewaltthätig hindere, an

der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinem Vermögen zu arbeiten. Es thut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierein mischt, sowohl wenn er Dies aus eigner höchster Einsicht thut, als auch, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotismus einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Unterthanen zu unterstützen."

In einem andern Werke, betitelt: „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit vom weltbürgerlichen Standpunkte aus," erklärt sich Kant folgendermaßen über die Entwickelung des Menschengeschlechts: Jeder Mensch, sagt er, hat die Bestimmung, seine Kräfte und Talente zu vervollkommnen. Diese Bestimmung kann jedoch der Einzelne nur sehr unvollkommen erreichen; denn Mancher hat kaum seine Ausbildung begonnen, so wird dieselbe durch den Tod unterbrochen. Folglich, schließt Kant, bedarf es für das große Werk der Kulturentwickelung der vereinigten Kräfte des ganzen menschlichen Geschlechts. Es bedarf einer Fortpflanzung der Mittel und Ideen der Civilisation von Individuum zu Individuum, von Geschlecht zu Geschlecht, damit jedes Individuum und jede Zeit die Resultate der vorhergegangenen Kulturstufe aufnehme und vervollständige. Die Einzelnen sterben, die Menschheit stirbt nicht aus.

Die Natur hat dem Menschen den Trieb der Selbsterhaltung gegeben, durch welchen er instinctartig sein sinnliches Dasein fristet und fortpflanzt; allein weise hat sie es so eingerichtet, daß er für die Befriedigung der höhern Bedürfnisse seines Lebens den freien Gebrauch seiner geistigen Kräfte nöthig hat. Um ihn zur Entwickelung dieser Kräfte anzuspornen, hat sie zwei mächtige Triebfedern in ihn gelegt: die Eigenliebe und den Trieb der Geselligkeit. Als geselliges Wesen, sucht der Mensch die Verbindung mit andern Men-

schen, und vermöge seiner Eigenliebe strebt er, der Erste unter seines Gleichen zu sein. Dies Streben treibt ihn zur Thätigkeit an und setzt alle Federn seines Geistes in Bewegung.

Um jedoch das Gleichgewicht unter diesen beiden, sich bekämpfenden Trieben herzustellen, bedarf die Gesellschaft bestimmter Bürgschaften und Einrichtungen, öffentlicher Gewalten und einer zugleich starken und freisinnigen Regierung. Auch müssen die äußeren Beziehungen der verschiedenen Staaten zu einander in demselben Geiste geordnet sein, und, statt sich zu bekämpfen, müssen die Nationen sich vereinigen und ein allgemeines Völkerbündniß auf der Grundlage des Rechts und der Civilisation bilden. Diese Verbrüderung aller Nationen ist der große Weltzweck, den die Natur oder, richtiger, die Vorsehung dem menschlichen Geschlechte vorgezeichnet hat, und welchen dieses mit täglich erhöhter Kraft zu erreichen strebt. Die Geschichte lehrt uns, daß die Menschheit sich diesem Ziele in einem stetigen Fortgange genähert hat, daß ein Volk nach dem andern aus dem ursprünglichen Zustande der Rohheit in den der Kultur und Aufklärung übergegangen ist, und daß sich das Bedürfniß eines dauerhaften Friedens und einer allgemeinen Association in allen Staaten immer lebhafter fühlbar macht, ein Beweis, daß die kosmopolitischen Ideen der Philosophen nicht bloße Träume sind, sondern eine Wahrheit werden können.

Wir können uns nicht versagen, hier die eignen Worte Kants anzuführen. „Die Staaten," sagt derselbe, „sind jetzt schon in einem so künstlichen Verhältnisse gegen einander, daß keiner in der inneren Kultur nachlassen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluß zu verlieren; also ist, wo nicht der Fortschritt, dennoch die Erhaltung dieses Zweckes der Natur selbst durch die ehrsüchtigen Absichten derselben ziemlich gesichert. Ferner: bürgerliche Freiheit kann jetzt auch

nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äußeren Verhältnisse zu fühlen. Dieselbe Freiheit geht aber allmälig weiter. Wenn man den Bürger hindert, seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige Art, die nur mit der Freiheit Anderer zusammen bestehen kann, zu suchen, so hemmet man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes und hiermit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die persönliche Einschränkung in seinem Thun und Lassen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben, und so entspringt allmälig, mit unterlaufendem Wahne und Grillen, Aufklärung, als ein großes Gut, welches das menschliche Geschlecht sogar von der selbstsüchtigen Vergrößerungsabsicht seiner Beherrscher ziehen muß, wenn sie nur ihren eigenen Vortheil verstehen. Diese Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewisser Herzensantheil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Thronen hinaufgehen und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluß haben. Obgleich z. B. unsere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanstalten und überhaupt zu Allem, was das Weltbeste betrifft, vorjetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg schon zum Voraus verrechnet ist, so werden sie doch ihren eigenen Vortheil darin finden, die obzwar schwachen und langsamen eigenen Bemühungen ihres Volks in diesem Stücke wenigstens nicht zu hindern. Endlich wird selbst der Krieg allmälig nicht allein ein so künstliches, im Ausgange von beiden Seiten so unsicheres, sondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachsenden Schuldenlast (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabsehlich wird, ein so

bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluß, den jede Staatserschütterung in unserem, durch seine Gewerbe so sehr verketteten Welttheil auf alle andere Staaten thut, so merklich, daß sich diese durch ihre eigne Gefahr gedrungen, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten und so Alles von Weitem zu einem künftigen großen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat. Obgleich dieser Staatskörper für jetzt nur noch sehr im rohen Entwurfe dasteht, so fängt sich dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, an zu regen, und dieses giebt Hoffnung, daß, nach manchen Revolutionen der Umbildung, endlich Das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schooß, worinn Alle ursprünglich entwickelt worden, dereinst einmal zu Stande kommen werde.“

Ob wohl Kant in der heiligen Allianz und den europäischen Conferenzen die Verwirklichung seiner Idee erblicken würde?

Am Schlusse dieses Aufsatzes (welcher zuerst 1784 in der „Berliner Monatsschrift“ erschien) bespricht Kant die Möglichkeit und den Werth eines Versuchs, „die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommne bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten.“ Er sagt hierüber Folgendes:

„Es ist zwar ein befremdlicher und, dem Anscheine nach, ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zu Stande kommen. Wenn man indessen annehmen darf, daß die Natur, selbst im Spiele der menschlichen Freiheit, nicht

ohne Plan und Endabsicht verfahre, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und, ob wir gleich zu kurzsichtig sind, den geheimen Mechanismus ihrer Veranstaltung durchzuschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im Großen, als ein System darzustellen. Denn, wenn man von der griechischen Geschichte — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere und gleichzeitige aufbehalten worden, wenigstens beglaubigt werden muß, — anhebt; wenn man derselben Einfluß auf die Bildung und Misbildung des Staatskörpers des römischen Volks, und des letzteren Einfluß auf die Barbaren, die jenen wiederum zerstörten, bis auf unsere Zeit verfolgt, dabei aber die Staatengeschichte anderer Völker, sowie deren Kenntniß durch eben diese aufgeklärten Nationen allmälig zu uns gelanget ist, episodisch hinzuthut: so wird man einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile (der wahrscheinlicherweise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken. Indem man ferner allenthalben auf die bürgerliche Verfassung und deren Gesetze und auf das Staatsverhältniß Acht hat, insofern Beide durch das Gute, welches sie enthielten, eine Zeit lang dazu dienten, Völker (mit ihnen auch Künste und Wissenschaften) emporzuheben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, sie wiederum zu stürzen, so doch, daß immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende, noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereitete: so wird sich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht blos zur Erklärung des so verworren Spiels menschlicher Dichtungen oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein Nutzen, den man schon sonst aus der Geschichte der

Menschen, wenn man sie gleich als unzusammenhängende Wirkung einer regellosen Freiheit ansah, gezogen hat); sondern es wird (was man, ohne einen Naturplan vorauszusetzen, nicht mit Grund hoffen kann) eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande emporarbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besondern Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilfts, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Theil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem Diesem den Zweck enthält, — die Geschichte des menschlichen Geschlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nöthigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen?

Daß ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen, blos empirisch abgefaßten Historie verdrängen wollte, wäre Misdeutung meiner Absicht; es ist nur ein Gedanke von Dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müßte) noch aus einem andern Standpunkte versuchen könnte. Ueberdem muß die, sonst rühmliche Umständlichkeit, mit der man jetzt die Geschichte seiner Zeit abfaßt, doch einen Jeden natürlicher Weise auf die Bedenklichkeit bringen, wie es unsere späteren Nachkommen anfangen werden, die Last von Geschichte, die wir ihnen nach

einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen. Ohne Zweifel werden sie die der ältesten Zeit, von der ihnen die Urkunden längst erloschen sein dürften, nur aus dem Gesichtspunkte Dessen, was sie interessirt, nämlich, Desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen. Hierauf aber Rücksicht nehmen, ingleichen auf die Ehrbegierde, sowohl der Staatsoberhäupter, als ihrer Diener, um sie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die späteste Zeit bringen kann: Das kann noch überdem einen kleinen Bewegungsgrund zum Versuche einer solchen philosophischen Geschichte geben.''

Wie lebhaft unsren Philosophen die Idee von der fortschreitenden Entwickelung der Menschheit beschäftigte, ergiebt sich daraus, daß er immer von Neuem darauf zurückkommt. So enthalten seine kleinern Schriften unter Anderm auch einen Aufsatz aus dem Jahre 1798, betitelt: ,,Erneuerte Frage, ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Bessern sei?'' Kant behauptet einen solchen Fortschritt, sowohl Denen gegenüber, welche einen Stillstand, höchstens Kreislauf der Menschheit, als auch Denen, welche einen allmäligen Rückfall derselben in Rohheit und Barbarei annehmen. ,,Wir können,'' sagt er, ,,diese Behauptung, die allerdings, weil sie auf die Zukunft geht, eigentlich eine Art von Wahrsagerei ist, doch getrost wagen, sobald wir dieselbe an eine Begebenheit in der Gegenwart dergestalt anzuknüpfen vermögen, daß wir in dieser den Keim eines solchen Fortschritts der Menschheit, die Tendenz des Menschengeschlechts nach unendlicher Entwickelung und nach Erreichung eines höchsten Vernunftzweckes nachweisen, wenn auch nur im Allgemeinen und, der Zeit wie der Art ihrer Verwirklichung nach, unbestimmt. Und welche Begebenheit bezeich-

net denn wohl Kant als diejenige, in der sich jene Tendenz der Menschheit zum Fortschritt unwiderleglich kundgebe? Keine andere, als: die französische Revolution. „Diese Begebenheit," heißt es in dem erwähnten Aufsatze, „ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht selbst errungen wird, — indem der Krieg von innen und außen alle bisher bestandene statutarische zerstört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfassung hinzustreben, welche nicht kriegssüchtig sein kann, nämlich, der republikanischen, die es entweder selbst der Staatsform nach sein mag, oder auch nur nach der Regierungsart, bei der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen), den Gesetzen analogisch, die sich ein Volk selbst nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde, den Staat verwalten zu lassen.

Nun behaupte ich, dem Menschengeschlechte, nach den Aspecten und Vorzeichen unserer Tage, die Erreichung dieses Zwecks und hiermit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Bessern, auch ohne Sehergeist, vorhersagen zu können, denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit nach inneren Rechtsprinzipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber, was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte. Aber wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution oder Reform der Verfassung eines Volks gegen das Ende noch fehlschlüge, oder, nachdem diese

einige Zeit gewährt hätte, doch wieder Alles ins Gleis gebracht würde (wie Politiker jetzt wahrsagen), so verliert jene philosophische Vorhersagung doch Nichts von ihrer Kraft. Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und, ihrem Einflusse nach auf die Welt, in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern, bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände, in Erinnerung gebracht und zur Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte, da denn, bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde."

Hieraus mag man erkennen, wie allgemein und wie gewaltig der Eindruck war, den die französische Revolution in Deutschland hervorbrachte, wenn selbst ein so tiefer, so besonnener, so nüchterner Denker, wie Kant, in einem so vorgerückten Alter, den Anfangspunkt einer neuen Epoche voll weltbürgerlicher Hoffnungen und philosophischer Ideale darin zu erblicken glaubte!

Zwei Hindernisse stehen, nach Kants Ansicht, dem raschen und glücklichen Fortschreiten der Gesellschaft zu einer freien und vernunftgemäßen Verfassung entgegen, — der Mangel an Publicität und die Selbsttäuschung der Völker über die wahre Beschaffenheit ihrer Constitutionen. „Das Verbot der Publicität," sagt Kant, „verhindert den Fortschritt eines Volks zum Bessern, selbst in Dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich blos sein natürliches Recht angeht." Eine Selbsttäuschung der Völker sieht Kant darin, daß sie glauben, eine wahre Verfassung zu haben, während sie doch nur die Ver-

fassungsformen besitzen und eine schlaue Regierung sich eben dieser Formen bedient, um die Nation desto gewisser zu unterdrücken und zu brandschatzen.

Noch zwei wichtige Fragen sucht Kant bei dieser Gelegenheit zu beantworten, nämlich zuerst: „Welches werden denn nun eigentlich die äußeren Wirkungen dieses Fortschritts der Menschheit zum Bessern sein?“ „Nicht eine erhöhte Moralität,“ antwortet er darauf, „sondern nur eine Vermehrung der Legalität, der pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlaßt sein mögen. Wir müssen, sagt er, hierbei ganz von den idealen Anforderungen der Vernunft, der Pflicht, absehen, da wir es nur mit den Erscheinungen der Sittlichkeit, mit den äußern Thaten der Menschen zu thun haben. Es wird also z. B. mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Processen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten, mehr Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze stattfinden, theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverstandenem eignen Vortheile, und diese Legalität wird sich auch auf die äußern Verhältnisse der Völker gegeneinander erstrecken, ohne daß dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im Mindesten vergrößert werden darf, als wozu eine Art von neuer Schöpfung, ein übernatürlicher Einfluß erforderlich sein würde. Denn wir müssen uns von Menschen in ihren Fortschritten zum Bessern auch nicht zu Viel versprechen, um nicht dem Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung der Philosophen gern für Träumereien eines überspannten Kopfes halten möchte.“

Die zweite Frage, die sich Kant selbst stellt, ist: „In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden?“ Die Antwort darauf lautet: „Nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern durch den von oben herab. — Zu erwarten, daß durch Bildung

der Jugend in häuslicher Unterweisung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen an bis zu den höchsten, in Geistes- und moralischer, durch Religionslehre verstärkter Kultur, es endlich dahin kommen werde, nicht blos gute Staatsbürger, sondern zum Guten, was immer weiter fortschreiten und sich erhalten kann, zu erziehen, ist ein Plan, der den erwünschten Erfolg schwerlich hoffen läßt; denn nicht allein, daß das Volk dafür hält, daß die Kosten der Erziehung seiner Jugend nicht ihm, sondern dem Staate zur Last kommen müssen, der Staat aber dagegen, seinerseits, zu Besoldung tüchtiger und mit Lust ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat (wie Büsching es klagt), weil er Alles zum Kriege braucht; sondern das ganze Maschinenwesen dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht und nach dieser ihrer Absicht entworfen, ins Spiel gesetzt und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformire und, statt Revolution, Evolution versuchend, zum Besseren beständig fortschreite. Da es aber doch auch Menschen sind, welche diese Erziehung bewirken sollen, mithin solche, die dazu selbst erzogen werden müssen, so ist, bei dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umstände, die einen solchen Effect begünstigen, die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn sie unsichtbar, Vorsehung heißt) als positiver Bedingung, für Das aber, was hierin von Menschen erwartet und gefordert werden kann, blos negative Weisheit zur Beförderung dieses Zwecks zu erwarten, nämlich, daß sie das größte Hinderniß des Moralischen, den Krieg, der diesen immer rückgängig macht, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich, als Angriffskrieg, ganz

schwinden zu lassen sich genöthigt sehen werden, um eine Verfassung einzuschlagen, die, ihrer Natur nach, ohne sich zu schwächen, auf ächte Rechtsprinzipien gegründet, beharrlich zum Besseren fortschreiten kann.“

Kant hat dieselben Ansichten noch in mehrern andern Abhandlungen niedergelegt. Wir müssen gestehen, daß wir uns durch diese Betrachtungen Kants weit mehr befriedigt fühlen, als durch die in seiner Kritik der praktischen Vernunft ausgesprochenen Grundsätze. Ueberhaupt kann man die Bemerkung machen, daß Kant, so oft er einen Gegenstand vom blos empirischen Standpunkte aus, als einfacher Beobachter, behandelt und sich lediglich von seinem gesunden Verstand und seinem Instinct des Rechts und der Wahrheit leiten läßt, zu weit richtigern und naturgemäßeren Folgerungen gelangt, als wenn er sich durch die abstracten Prinzipien seiner Philosophie und durch die Sucht nach systematischer Einheit beherrschen läßt.

Wir kommen endlich noch auf die Religionsphilosophie Kants. Das Hauptwerk für dieselbe heißt: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“

Die meisten Philosophen vor Kant hatten die Moral auf die Religion gegründet; Kant gründete die Religion auf die Moral. Die Religionslehren, sagt er, können niemals Gegenstand einer theoretischen Erkenntniß für uns werden und haben folglich für uns keinen andern Werth, als den ihrer praktischen Anwendung. Das einzige Kriterium für die Wahrheit oder Falschheit eines religiösen Dogmas ist dessen Angemessenheit oder Unangemessenheit zu den Forderungen der praktischen Vernunft.

Zwei Systeme spalten die Theologie: der Naturalismus und der Supernaturalismus. Der Naturalismus leugnet geradezu nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch die

Möglichkeit einer geoffenbarten Religion. Der Supernaturalismus dagegen behauptet, die Offenbarung sei nicht nur möglich, sondern sogar nothwendig, damit der Mensch das Wahre und Gute erkenne. Die Vermittlung zwischen beiden Extremen bildet der Rationalismus. Der Rationalismus leugnet nicht die Möglichkeit oder selbst die Wirklichkeit einer Offenbarung; er bestreitet ebensowenig die relative Nützlichkeit derselben (insofern sie nämlich Dasjenige, was unsre Vernunft vielleicht durch sich allein erst später gefunden haben würde, uns früher mittheilt), wohl aber leugnet er deren absolute Nothwendigkeit und nimmt von den religiösen Dogmen nur diejenigen an, deren Nützlichkeit und Nothwendigkeit durch einen Ausspruch der praktischen Vernunft bewahrheitet wird.

Dies ist die Grundlage der natürlichen oder allgemeinen Religion, welche der Rationalismus dem Offenbarungsglauben entgegensetzt. Dieser Letztere stützt sich auf eine geschichtliche Thatsache, welche aber noch keineswegs durch hinlängliche Beweise beglaubigt und überdies für unsren Verstand unbegreiflich ist; die natürliche Religion dagegen geht von den angeborenen Gesetzen unsres Bewußtseins, von den Prinzipien unsrer praktischen Vernunft aus. Nach den Grundsätzen dieser natürlichen Religion, lassen sich alle religiöse Dogmen in einen einzigen Begriff zusammenfassen, in den Begriff nämlich der sittlichen Vervollkommnung des Menschen. Der Mensch, sagt Kant, hat in sich ein sittliches Prinzip oder eine angeborene Richtung seines freien Willens auf das Moralgesetz hin. Allein zu gleicher Zeit hat der Mensch auch eine unwillkührliche Neigung zum Bösen; er hat Leidenschaften, Triebe, Begierden. Auf diesem Gegensatz zweier Naturen im Menschen, der sinnlichen und der geistigen Natur, beruht dessen sittliche Freiheit. Der Mensch ist also nicht zum

Bösen prädestinirt, wie dies die Vertheidiger der Erbsünde annehmen; ebensowenig kann er über die verderblichen Folgen seiner Vergehen durch die freie Gnadenwahl Gottes hinweggehoben werden; vielmehr, wenn der Mensch sündigt, so sündigt er vermöge seiner moralischen Freiheit; wenn er sich bessert, so ist auch seine Rückkehr zum Guten lediglich die Wirkung eines freien Entschlusses seines Willens. Gott kann also den Menschen nicht der eignen Anstrengungen für seine sittliche Vervollkommnung überheben; er kann ihm weder die Kraft zu dieser Vervollkommnung durch ein unmittelbares Gnadengeschenk mittheilen, noch auch ihn der Glückseligkeit theilhaftig machen ohne ein entsprechendes Verdienst; wohl aber kann er den menschlichen Willen in seiner Richtung auf das Gute kräftigen und befestigen; er kann über die Mängel und Lücken seiner sittlichen Vervollkommnung hinwegsehen und ihm das ernste Streben nach Vollkommenheit als wirkliche Vollkommenheit anrechnen, indem es für den Menschen überhaupt unmöglich ist, sich jemals bis zu dem absolut Guten zu erheben.

Diese Idee, daß nämlich der Mensch durch seinen sittlichen Willen über seine sinnliche Natur triumphiren solle, ist auf eine sichtbare und individuelle Weise in der Person Christi repräsentirt.

Die Idee Christi hat daher bei Kant weniger eine historische, als vielmehr eine allegorische Bedeutung. Christus ist ihm der Repräsentant der Menschheit; was in Bezug auf diese, als Ideal, als höchste Aufgabe ihres Daseins und insofern auch als höchster Endzweck der Schöpfung, als höchste Offenbarung Gottes gedacht wird, nämlich, sittliche Vollkommenheit, das stellt die christliche Religion unter der geschichtlichen Person ihres Stifters als eine wirklich vorhandene Thatsache vor. Dieses geschichtliche Factum, d. h. daß

wirklich ein solcher sittlich vollkommner Mensch gelebt habe, können wir nun recht wohl annehmen; nur dürfen wir dabei das eigentlich praktische Moment dieser Idee, nämlich, die Aufforderung, welche sie für uns enthält, einem solchen Beispiel nachzuahmen und die in uns liegende Idee der sittlichen Vollkommenheit ebenfalls zu verwirklichen, nicht dadurch verwischen oder entkräften, daß wir einen ungebührlichen Werth auf die theoretische oder dogmatische Auffassung dieser historischen Erscheinung, auf die Frage wegen der natürlichen oder übernatürlichen Herkunft Christi u. s. w. oder gar auf dessen Beglaubigung durch Wunder legen.

Somit finden wir also bei Kant schon die Keime, und zwar die ziemlich entwickelten Keime der sogenannten mythischen Ansicht von Christus, welche, als solche, zum förmlichen System ausgebildet, erst fast ein halbes Jahrhundert später in dem bekannten Werke von Strauß auftrat. Da diese Verwandtschaft der Kantschen Religionslehre mit der mythischen Theorie noch zu wenig hervorgehoben, von seinen Anhängern sogar in Abrede gestellt worden ist, so wollen wir seine eigenen Worte aus dem obengenannten Werke anführen, durch die wir uns zur Annahme einer solchen Verwandtschaft berechtigt glauben. Im zweiten Stück der Religionslehre, im ersten Abschnitt, sagt Kant, unter der Ueberschrift: „Personificirte Idee des guten Prinzips," Folgendes:

„Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon, als oberste Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. Dieser, allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in

ihm von Ewigkeit her;" die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn; „das Wort (das Werde!), durch welches alle andere Dinge sind und ohne das Nichts existirt, was gemacht ist, denn um seinet, d. h. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es, seiner moralischen Bestimmung nach, gedacht werden kann, ist Alles gemacht." — „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit." — „In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen „Gottes Kinder zu werden;" u. s. w.

Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, uns zu erheben, ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe (denn es ist nicht ebensowohl möglich, sich vorzustellen, wie der von Natur böse Mensch das Böse von selbst ablege und sich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das Letztere die Menschheit (die für sich nicht böse ist) annehme und sich zu ihr herablasse). Diese Vereinigung mit uns kann also als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen, als Urbild für uns, so darstellen, wie er, ob zwar heilig und als solcher, zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, diese gleichwohl im höchsten Maße übernimmt, um das Weltbeste zu

befördern; dagegen der Mensch, der nie von Schuld frei ist, wenn er auch dieselbe Gesinnung angenommen hat, die Leiden, die ihm, auf welchem Wege es auch sei, treffen mögen, doch als von ihm verschuldet ansehen kann, mithin sich der Vereinigung seiner Gesinnung mit einer solchen Idee, ob zwar sie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muß.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode, um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre. Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter größtmöglichen Anfechtungen, dennoch überwindend sich darstellt.

Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann nur der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden; d. i. Der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde, unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probirstein jener Idee gemacht worden), dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben; ein solcher Mensch, und auch nur dieser allein, ist befugt, sich für Denjenigen zu hal-

ten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist."

Sodann, in Bezug auf die objective Realität dieser Idee eines vorbildlichen Menschen, fährt Kant fort:

„Diese Idee hat ihre Realität, in praktischer Beziehung, vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer, moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß sein und wir müssen es daher auch können. Müßte man die Möglichkeit, ein diesem Urbilde gemäßer Mensch zu sein, vorher beweisen, so würden wir ebensowohl Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unsrer Willkühr zu sein; denn, wie es möglich sei, daß die bloße Idee einer Gesetzmäßigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieselbe sein könne, als alle nur erdenkliche, die von Vortheilen hergenommen werden, Das kann weder durch Vernunft eingesehen, noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das Erste betrifft, das Gesetz unbedingt gebietet, und, das Zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objective Nothwendigkeit, ein solcher zu sein, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet. Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt, als ein solches, schon in unserer Vernunft. Wer aber, um einen Menschen für ein solches, mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas Mehr, als was er sieht, d. i. einen gänzlich untadelhaften, ja, so viel, als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel; wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen sein müßten, zur Beglaubigung fordert, der bekennt

zugleich hierdurch seinen moralischen Unglauben, nämlich, den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweise durch Wunder gegründeter Glaube (der nur historisch ist) ersetzen kann, weil nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee, die in unserer Vernunft liegt, moralischen Werth hat.

Ebendarum muß auch eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde (so weit als man von einer äußeren Erfahrung überhaupt Beweisthümer der inneren sittlichen Gesinnung erwarten und verlangen kann); denn, dem Gesetz nach, sollte billig ein jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben, wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt, weil ihr kein Beispiel in der äußern Erfahrung adäquat ist, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf, obzwar nicht mit strenger Gewißheit, nur schließen läßt.

Wäre nun ein solcher, wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde gekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, so weit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann (indessen, daß das Urbild eines solchen immer doch nirgend anders, als in unserer Vernunft zu suchen ist); hätte er durch alles Dieses ein unabsehlich großes moralisches Gutes in der Welt durch eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht; so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas Anders, als einen natürlich erzeugten Menschen anzunehmen (weil dieser sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel an sich abzugeben), obzwar dadurch eben nicht verneint würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne. Denn in praktischer Absicht kann die Voraussetzung

des Letzteren uns doch Nichts helfen, weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns (obwohl natürlichen Menschen) selbst gesucht werden muß, dessen Dasein in der menschlichen Seele schon für sich selbst unbegreiflich genug ist, daß man eben nicht nöthig hat, außer seinem übernatürlichen Ursprunge ihn noch in einem besonderen Menschen hypostasirt anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge, nach Allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein.

Eben derselbe göttlichgesinnte, aber ganz eigentlich menschliche Lehrer würde doch nichtsdestoweniger von sich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargestellt würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Gesinnung sprechen, die er sich selbst zur Regel seiner Handlungen macht, die er aber, da er sie als Beispiel für Andere, nicht für sich selbst sichtbar machen kann, nur durch seine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen stellt. „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" Es ist aber der Billigkeit gemäß, das untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu Dem, was er lehrt, wenn dieses ohnedem für Jedermann Pflicht ist, keiner andern, als der lautersten Gesinnung desselben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegentheils hat. Eine solche Gesinnung, mit allen, um des Weltbesten willen übernommen Leiden, in dem Ideale der Menschheit gedacht, ist nun für alle Menschen, zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig, wenn der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung völlig und

ohne Fehl gemäßen Lebenswandel bestehen müßte. Es muß aber doch eine Zueignung der Ersteren, um der Letzteren willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich sein, obwohl, sie sich begreiflich zu machen, noch großen Schwierigkeiten unterworfen ist.“

Diese Schwierigkeiten betreffen hauptsächlich das Dogma von der Rechtfertigung durch Christum, eins der Grunddogmen der christlichen Kirche. Wie soll diese Rechtfertigung gedacht werden? Wie läßt sie sich mit der Ansicht vereinigen, auf welcher der Kriticismus beruht, der Ansicht, daß der Mensch nur durch seine sittliche Freiheit, durch die Autonomie des Sittengesetzes in ihm tugendhaft, vollkommen und der Glückseligkeit würdig werde?

Daß Kant nicht eine passive Heiligung oder Entsühnung des Menschen durch eine in ihm wirkende wunderthätige Kraft Gottes, oder gar durch einen völlig unmotivirten Gnadenact desselben, annehme, wie dies allerdings das altkirchliche Dogma that, haben wir schon oben erwähnt. Das Dogma von der Heiligung und Versöhnung muß daher in seiner Theorie ebenfalls eine allegorische und praktische Bedeutung erhalten. Ausgehend nämlich von der, schon in der Kritik der praktischen Vernunft begründeten Unterscheidung zwischen der Idee der Vollkommenheit, nach welcher der Mensch strebt, und der Unvollkommenheit der einzelnen Handlungen, durch welche er sich dieser Idee zu nähern sucht, nimmt Kant an, der Mensch könne in der Gesinnung (gleichsam einer blos intelligiblen That) die Idee der sittlichen Vollkommenheit und Heiligkeit realisiren, d. h. das böse Prinzip, welches in seiner Natur, als einer halb sinnlichen, halb sittlichen, ursprünglich liegt, überwinden, wenn schon die äußere Verwirklichung dieser Idee, d. h. die wirkliche Ueberwindung der dem Menschen anhaf-

tenden Fehler, Triebe, Leidenschaften u. s. w. nur allmälig und vielleicht nie ganz vollständig von statten gehe. Also, mit einem Worte, die Lauterkeit der Gesinnung steht ein für die Mangelhaftigkeit der Handlungen; Gott, der, vermöge seiner intellectuellen Anschauung, die intelligible That des Menschen, seine unmittelbar auf das Ganze der Tugend gerichtete Gesinnung, nicht den empirischen Act seiner nur successiven Vervollkommnung berücksichtigt, nimmt jene Erstere für genügend an, um danach dem Menschen die Würdigkeit zur Glückseligkeit und die Glückseligkeit selbst zuzuerkennen. Diese Rechtfertigung nun des Menschen vor Gott durch die Heiligkeit seiner Gesinnung, welche ihn über die Folgen seiner empirischen Unvollkommenheiten hinweghebt, ist ebenfalls vorbildlich dargestellt in Christus, der personificirten Heiligkeit und Reinheit. Durch Christus sind wir gerechtfertigt und von Gott wieder angenommen, heißt: durch eine dem Beispiel Christi entsprechende, d. h. eine lautere, reine, beharrlich aufs Gute gerichtete Gesinnung versöhnen wir Gott mit der Mangelhaftigkeit unsres, nur allmälig zum Bessern fortschreitenden Lebenswandels, machen wir uns der von ihm verheißenen Glückseligkeit würdig und fähig.

Dazu gehört jedoch noch ein Moment, nämlich, die Abbüßung der frühern Schuld, damit der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehe. Die Art, wie Kant diese Sühnung der göttlichen Gerechtigkeit erklärt und mit der Idee eines persönlichen Erlösers in Verbindung bringt, ist so eigenthümlich und künstlich, daß wir, um dieselbe nicht durch Uebertragung in andre Ausdrücke zu verwischen oder zu entstellen, vorziehen, abermals Kants eigne Worte herzusetzen.

„Die Auflösung dieser Schwierigkeit," sagt Kant, „beruht auf Folgendem. Der Richterspruch eines Herzens,

kündigers muß als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung eines Angeklagten, nicht aus den Erscheinungen derselben, den vom Gesetz abweichenden oder damit zusammenstimmenden Handlungen gezogen worden. Nun wird hier aber in dem Menschen eine über das in ihm vorher mächtige, böse Prinzip die Oberhand habende gute Gesinnung vorausgesetzt, und es ist nun die Frage, ob die moralische Folge des Ersteren, die Strafe, (mit andern Worten, die Wirkung des Misfallens Gottes an dem Subject) auch auf seinen Zustand in der gebesserten Gesinnung könne gezogen werden, in der er schon ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Da hier die Frage nicht ist, ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen würde (als woran Niemand zweifelt), so soll sie (in dieser Untersuchung) nicht als vor der Besserung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derselben, da der Mensch schon im neuen Leben wandelt und moralisch ein andrer Mensch ist, dieser seiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menschen) angemessen angenommen werden; gleichwohl aber muß der höchsten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos sein kann, ein Genüge geschehen. Da sie also weder vor, noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäß und doch nothwendig ist, so würde sie in dem Zustande der Sinnesänderung selbst ihr angemessen und ausgeübt gedacht werden müssen. Wir müssen also sehen, ob in diesem letzteren schon durch den Begriff einer moralischen Sinnesänderung diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue, gutgesinnte Mensch als von ihm (in anderer Beziehung) verschuldete und als solche Strafen ansehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geschieht. Die Sinnesänderung ist

nämlich ein Ausgang vom Bösen und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subject der Sünde (mithin auch alle Neigungen, sofern sie dazu verleiten) abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber, als intellectueller Bestimmung, sind nicht zwei, durch eine Zwischenzeit getrennte, moralische Acte enthalten, sondern sie ist nur ein einziger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist. Das gute Prinzip ist also in der Verlassung der bösen ebensowohl als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten, und der Schmerz, der die erstere rechtmäßig begleitet, entspringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist, als „das Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches," an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich blos um des Guten willen, übernimmt, die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten (denn dieser ist moralisch ein anderer), als Strafe gebührte. Ob er also gleich physisch (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet) eben derselbe strafbare Mensch ist und als ein solcher von einem moralischen Gerichtshofe, mithin auch von ihm selbst, gerichtet werden muß, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die That vertritt, moralisch ein andrer, und dieser, in seiner Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder (wenn wir diese Idee personificiren), dieser selbst trägt für ihn, und so auch für Alle, die an ihn (praktisch) glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit,

als Erlöser, genug, und macht, als Sachwalter, daß sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur daß (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird. Hier ist nun derjenige Ueberschuß über das Verdienst der Werke, der oben vermißt wurde, und ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn damit Das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und Welten) immer nur im bloßen Werden ist, (nämlich, ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein) uns, gleich als ob wir schon hier im vollen Besitz Desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch, so weit wir uns selbst kennen (unsere Gesinnungen nicht unmittelbar, sondern nur nach unseren Thaten ermessen), so daß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammnißurtheil antragen würde. Es ist also immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnaden, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung liegt, die aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entschlagen werden."

Die Kirche ist zu betrachten als ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung. Weil nämlich der Mensch, so lange er auf sich allein und seinen Willen gewiesen ist, es niemals zu einem beharrlichen und zuverlässigen Tugendstreben bringt, niemals dem guten Prinzipe dauernd den Sieg über das böse zu verschaffen vermag, und weil namentlich im Zusammenleben der Menschen untereinander sich zahlreiche Versuchungen zum Bösen, zahlreiche Leidenschaften und sittliche Verirrungen

entwickeln, deshalb ist es Pflicht des Einzelnen, aus dem ethischen Naturzustande (wo Jeder nur sich selbst, nach seinem Gewissen, das Gesetz seines Handelns vorschreibt und auch alleiniger Richter seiner Handlungen ist) herauszutreten und sich mit Andern zur Errichtung eines ethischen Gemeinwesens zu verbinden. Ein solches ethisches Gemeinwesen (welches nicht blos die Bürger eines Staats, sondern alle Menschen umfassen soll) setzt eine allgemeine Gesetzgebung voraus, der sich Alle unterwerfen. In einem politischen Gemeinwesen geht die Gesetzgebung von der Gesammtheit aus, weil sie eine äußerliche, juristische ist; in einem ethischen Gemeinwesen, welches nur auf innerlichen oder Tugendgesetzen beruht, muß der Gesetzgeber ein Andrer sein, als das Volk selbst, doch aber auch wieder ein Solcher, dessen Gebote nothwendig mit den ethischen Pflichten und den Aussprüchen der praktischen Vernunft jedes Einzelnen zusammentreffen, welcher zugleich das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen und Jeden nach seinen Thaten zu richten vermag. Ein solcher Gesetzgeber ist Gott; der Begriff eines ethischen Gemeinwesens ist daher der Begriff eines Volkes Gottes unter ethischen Gesetzen. Man kann ein solches ethisches Gemeinwesen, wie es den Menschen als Ideal vorschwebt, die unsichtbare Kirche nennen. Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen oder Offenbarungsglauben aus, und dieser Glaube wird am Besten auf eine heilige Schrift gegründet. Allein nothwendig hat ein jeder Kirchenglaube zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben, d. h. die praktische Vernunft mit ihren allgemeinen, ewigen Tugendgesetzen. Jeder statuta-

rische Glaube ist etwas Empirisches, Zufälliges, Particuläres; er ist nur die äußere, sinnliche Form, das Vehikel des wahren Vernunftglaubens, des durch sich selbst allgemeingültigen Sittengesetzes. Sollte daher der Kirchenglaube Etwas aufstellen wollen, was diesem Sittengesetze widerspricht oder dessen Erfüllung hindert, so würde dies nothwendig verworfen werden müssen. So z. B., wenn die Kirche den Glauben an die stellvertretende Gnade Christi, d. h. die theoretische Ueberzeugung, daß eine wirkliche, historische Person durch ihr Verdienst für uns genuggethan habe, für das einzige oder Haupterforderniß zur Seligkeit ausgeben, das sittliche Verhalten der Menschen also als ein minder Wesentliches ansehen wollte, was offenbar mit den Aussprüchen der praktischen Vernunft unverträglich wäre. Daher muß auch der Kirchenglaube allmälig in den reinen Religionsglauben übergehen, sich dadurch von allen solchen Beschränktheiten reinigen und zugleich sich verallgemeinern; denn nur der reine Vernunftglaube ist für alle Menschen gültig, weil seine Aussprüche sich aus dem Bewußtsein eines jeden Menschen entwickeln lassen; der statutarische oder historische Glaube dagegen hat nur particuläre Gültigkeit für Diejenigen, an welche die Geschichte gelangt ist, worauf er beruht, und enthält, wie alle Erfahrungserkenntniß, nicht das Bewußtsein, daß der geglaubte Gegenstand so und nicht anders sein müsse. Jener allmälige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens kann betrachtet werden als die Annäherung des Reiches Gottes.

Kant schließt diese Entwicklung seiner religionsphilosophischen Ansichten mit den folgenden Worten, welche sein Verhältniß zur geoffenbarten Religion ziemlich scharf bezeichnen.

„Es ist also eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die

Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, daß diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmälig losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über Alle herrsche, „damit sei Gott Alles in Allem;" die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht gelegt werden soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind" und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist." Der erste, erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein Jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den, ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß, der Alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war.

Das Alles ist nicht von einer äußern Revolution zu erwarten, die stürmisch und gewaltsam ihre, von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung thut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfassung einmal versehen worden,

Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigstens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern ist. In dem Prinzip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menschen beständig geschehenen göttlichen (obzwar nicht empirischen) Offenbarung, muß der Grund zu jenem Ueberschritt zu einer neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher, einmal aus reifer Ueberlegung gefaßt, durch allmälig fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, sofern sie ein menschliches Werk sein soll; denn, was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen und lassen sich nicht planmäßig, der Freiheit unbeschadet, einleiten.“

In dem letzten Abschnitt der Religionslehre bespricht Kant „Religion und Pfaffenthum.“ Das Pfaffenthum definirt er als „die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welcher allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen. Wo Statuten des Glaubens zum Constitutionalgesetz gezählt werden, da herrscht ein Klerus, der der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er, als einzig autorisirter Bewahrer und Ausleger der unsichtbaren Gesetze, die Glaubensvorschrift ausschließlich zu verwalten die Autorität hat, und also, mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf. So beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluß auf die Gemüther, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disciplin sogar das Denken

des Volks gewöhnt hat, wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommene Prinzipien, gerade das Gegentheil von Dem hervorbringt, was beabsichtigt war."

Die Heftigkeit, mit welcher Kant sich hier gegen die Gewalt des Klerus und dessen Einfluß im Staate ausspricht, findet ihre Erklärung in den Verhältnissen, unter denen Kant seine Religionslehre schrieb. Auf die freisinnige Regierung Friedrichs II. war die Friedrich Wilhelms II. gefolgt, welche gleich bei ihrem Anfange durch Maßregeln im ganz entgegengesetzten Geiste bezeichnet ward. An die Stelle des hochgebildeten, der wissenschaftlichen Forschung durchaus günstigen Ministers von Zedlitz trat Wöllner, ein vormaliger Prediger und Haupt einer obscurantistischen Partei, welche sich bald den unumschränktesten Einfluß auf den König und die Regierung des Staats verschaffte. Unter diesem Einflusse entstanden jene bekannten Edicte, durch welche die Aufsicht über den Glauben und die Religionsübung im Volke verschärft, die Schreibfreiheit, sowohl in religiösen, als in politischen Angelegenheiten, beschränkt und der strenge Glaubenszwang der symbolischen Bücher als allgemeine Bedingung der Anstellung für die Lehrer an höhern und niedern Schulen wieder eingeführt ward. Auf Kant und seinen damals schon ziemlich bedeutenden und verbreiteten Anhang richtete natürlich diese Partei sehr bald ihre Aufmerksamkeit und ihren Haß. Ein erster Versuch derselben, von dem Könige geradezu ein unbedingtes Druckverbot gegen den Philosophen von Königsberg zu erwirken, mislang zwar; allein sie ließ in ihren Verketzerungsbestrebungen nicht nach und brachte es dahin, daß nicht nur der Veröffentlichung einzelner Abschnitte der Reli-

gionslehre, welche als besondre Abhandlungen in der Berliner Monatsschrift erscheinen sollten, Hindernisse in den Weg gelegt wurden, sondern daß endlich an Kant selbst eine Kabinetsordre (v. 1. Oct. 1794) erging, welche in mehreren seiner Schriften, namentlich aber in dem genannten Religionswerke, die Entstellung und Herabwürdigung der Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums rügte, ihn deswegen zur Verantwortung zog und, unter Androhung der höchsten Ungnade, ihm streng untersagte, dergleichen Lehren fernerhin in Schriften oder Vorlesungen zu verbreiten. Kant beantwortete diese Kabinetsordre durch eine Erklärung, worin er sich auf den streng wissenschaftlichen und sittlichen Gehalt seiner Schriften berief, die Freiheit der gewissenhaften Forschung für die Philosophie in Anspruch nahm, jedoch sich verpflichtete: „aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, sich gänzlich zu enthalten.“

Doch die herrschende Partei, nicht zufrieden, den Meister selbst zum Schweigen gebracht zu haben, wollte auch die von ihm ausgegangene Lehre im Keim ersticken und seinen Anhang mit einem Schlage vernichten. Alle theologische und philosophische Docenten der Universität Königsberg wurden durch Namensunterschrift verpflichtet, über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ nicht Vorlesungen zu halten, und neuernannte Professoren mußten beim Antritte ihrer Lehrämter einen Revers ausstellen, Nichts vorzutragen, was dem preußischen Religionsedicte und den spätern Erläuterungen und Anhängen desselben zuwiderliefe.

Auch die politischen Ansichten Kants wurden verdächtigt. Sein Interesse für die französische Revolution, die er in ihren

glorreichen Anfängen (wie so viele der erleuchtetsten und edelsten Geister Deutschlands) als den Sieg des Rechts über die Gewalt, als die Morgenröthe eines philosophischen Zeitalters, als den ersten Versuch zur Herstellung eines Vernunftstaates, auf der Basis der Freiheit und Gleichheit, begrüßt hatte, ward als Jacobinismus verschrien, und alle die Verirrungen und Greuel, in welche jene große Bewegung fortgerissen ward und welche Kant selbst mit tiefem Abscheu und Schmerz erfüllten, dienten den Feinden Kants als willkommene Mittel der Verketzerung gegen seine Lehre, deren Verwandtschaft mit den Grundideen der französischen Staatsreform er weder leugnen konnte noch wollte. Vergebens schied er in seinen politischen Schriften aufs Sorgsamste das Prinzip der Freiheit und Gleichheit von den Consequenzen, zu denen dasselbe durch den Unverstand und die Leidenschaften Derer, welche sich der Revolution bemächtigt hatten, gemisbraucht worden war; vergebens stellte er neben das Postulat der Freiheit ausdrücklich das Gebot des unbedingten Gehorsams der Staatsbürger gegen das Staatsoberhaupt und die unbedingte Verwerfung jeder gewaltsamen Auflehnung gegen dessen Willen, selbst wenn dieser Wille ein offenbar gesetzloser und tyrannischer wäre; er entging dadurch den Misdeutungen und Verdächtigungen seiner politischen Grundsätze nicht, und vielleicht war dies, neben andern Ursachen, ein Hauptgrund, weshalb er den früher gefaßten Plan, ein vollständiges System der Politik zu schreiben, unausgeführt ließ.

Doch konnte er nicht umhin, über die Unzulässigkeit der Beeinträchtigungen und Uebergriffe, welche die historische Theologie und die historische Rechtswissenschaft sich gegen die Philosophie erlaubten, so wie über die Berechtigung dieser Letztern, sich auf ihrem Gebiete, dem Gebiete der wissenschaftlichen Forschung, mit vollkommenster Freiheit zu bewegen, seine

Meinung nachdrücklich auszusprechen in der Schrift: „Der Streit der Facultäten."

Diese Schrift war das letzte Werk von eigentlich speculativem Inhalt, womit Kant noch in seinem vorgerückten Alter die Welt bereicherte; die glücklichere Zeit, welche für die philosophische Forschung bald nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III. anbrach, fand den Königsberger Philosophen schon hinfällig, abgestumpft, zu größeren Productionen unfähig. Doch schon lebten seine Ideen in zahlreichen Anhängern fort, beschäftigten alle denkende Köpfe Deutschlands und legten den Grund zu einer Reihe von Speculationen, die zwar zum großen Theile sich mehr und mehr von dem Centrum des Kriticismus entfernten, die aber dennoch insgesammt denselben als ihre gemeinsame Wurzel anerkennen müssen.

Gegner und Anhänger Kants.

Man sollte glauben, die Lehre Kants hätte einen schnellen und glänzenden Erfolg haben müssen durch die Eigenthümlichkeit und Tiefe der ihr zu Grunde liegenden Ideen, so wie durch die Reinheit und Erhabenheit ihrer praktischen Ansichten. Gleichwohl bedurfte es einiger Zeit, bevor es ihr gelang, eine größere Verbreitung und einen allgemeinen Einfluß auf ihre Zeit zu gewinnen. Diese Erscheinung erklärt sich, einestheils, aus dem Charakter der Schriften Kants, andrestheils, aus dem Geiste der Zeit, in welcher Kant auftrat. Kant theilte den gewöhnlichen Fehler der Philosophen; er besaß nicht das Talent, seine tiefen und erleuchteten Ideen mit Klarheit und Leichtigkeit auszudrücken. Zwar ließ er es sich sehr anlegen sein, eine bestimmte und feststehende Terminologie zu bilden; allein gerade, indem er in diesem Bestreben zu weit ging und Alles definiren, Alles auf eine Formel zurückführen und unter ein Schema bringen wollte, ward seine Ausdrucksweise dunkel und pedantisch. Wahrscheinlich glaubte Kant, es hierin der Cartesianischen Schule und besonders Wolff gleichthun zu müssen, der, wie bekannt, es mit der wissenschaftlichen Form der Philosophie äußerst streng genommen hatte. Allein zu der Zeit, wo Kant seine Werke schrieb, hatte der leichte und elegante Styl der französischen Schule das deutsche Publicum von den trockenen und kleinlichen De-

finitionen und von all dem logischen Apparate entwöhnt, mit welchem sich die deutsche Metaphysik auf eine so geschmacklose Weise brüstete. Daher war es sehr natürlich, daß die Kantschen Ideen, welche sich unter einem unbehülflichen und zum Theil selbst unverständlichen Ausdruck versteckten, die Geister weit mehr von dem Studium dieser Philosophie zurückschrecken, als anziehen mußten, und daß es erst der Vermittelung begeisterter und geschickter Anhänger bedurfte, um diese Ideen in der deutschen Nation einheimisch zu machen und die öffentliche Meinung für sie zu gewinnen. Als jedoch einmal die Prinzipien und die Resultate der neuen Philosophie allgemeiner bekannt geworden waren, verfehlten sie nicht, das außerordentlichste Aufsehen zu erregen. Zahlreiche Gegner standen auf, um sie zu bekämpfen, und eben so zahlreiche Anhänger übernahmen es, sie zu vertheidigen, zu erklären und zu entwickeln; kurz, Alles deutete an, daß eine mächtige Bewegung auf dem Gebiete der Philosophie vor sich gegangen sei.

Unter den Gegnern der neuen Philosophie gab es eine Partei, welche ihre Angriffe blos gegen die Formmängel der Kantschen Methode richtete, und eine zweite, welche die Prinzipien des Kriticismus selbst bekämpfte. Diese letztere Partei war die zahlreichere und gefährlichere; zu ihr gehören die berühmten Namen eines Herder, eines Hamann, eines Mendelssohn, eines Jacobi und eines Baader. So verschieden auch an Kraft und Angriffsweise diese Gegner Kants waren, so gingen sie doch sämmtlich von demselben Gesichtspunkte aus und richteten ihre Waffen auf denselben Punkt hin. Um es kurz zu sagen, sie kämpften im Dienste des gemeinen Menschenverstandes oder des religiösen Gefühls gegen die negativen und auflösenden Tendenzen des Kriticismus.

Unter allen den genannten Philosophen hat keiner einen so großen Ruf erlangt, als Jacobi. Sein leichter und eleganter Styl, sein tiefes und schwungvolles Gefühl, seine geistvollen und glänzenden Ideen haben ihm einen Namen verschafft, welchen weder seine philosophischen Prinzipien, noch seine Methode rechtfertigen. Wir geben zu, Jacobi besitzt eine große Gewandtheit in der Analyse der Systeme, welche er bekämpft; er entdeckt mit bewundernswürdigem Scharfsinn alle Widersprüche und Schwächen eines solchen Systems und weiß dessen Richtigkeit mit überlegenem Geiste nachzuweisen; allein, wo es gilt, positive Prinzipien und ein eigenes System an die Stelle des eben widerlegten zu setzen, verräth sich bei ihm der Mangel wahrhaft speculativer Ansichten; was er aufstellt, sind bloße Sätze des gemeinen Menschenverstandes oder des religiösen Glaubens. Jacobi hat nach und nach drei Hauptvertreter der modernen deutschen Philosophie bekämpft, Kant, Fichte und Schelling, und zwar alle drei mit denselben Waffen, nämlich, mit der Behauptung, unser Denken sei kein Organ für die Auffassung positiver Wahrheiten, sondern lediglich ein kritisches und analytisches Vermögen, welches stets zu negativen und skeptischen Resultaten führe; jedes philosophische System müsse daher nothwendig in seinen letzten Consequenzen entweder zum Nihilismus oder zum Fatalismus werden; der menschliche Geist bedürfe aber einer positiven Wahrheit, einer absoluten Realität, als Ausgangs- und Stützpunktes für sein Wissen und Handeln. Der Mensch, sagt Jacobi, hat zwei Organe zur unmittelbaren Auffassung des Realen: die Sinnlichkeit, zur Wahrnehmung der empirischen Gegenstände, und die Vernunft, zur Anschauung des Uebersinnlichen. Der Verstand ist nur ein untergeordnetes Vermögen, welches die unmittelbaren Erkenntnisse der Sinne und der Vernunft ent-

wickelt, unter sich vergleicht und in ein System bringt, welches aber stets der Leitung der Vernunft unterworfen sein muß. Die Vernunft ist nicht selbstthätig, sondern nur aufnehmend, vernehmend; sie empfängt ihre Ideen von Gott, vermöge einer inneren Offenbarung. Einer äußeren Offenbarung bedarf der Mensch, nach der Ansicht Jacobis, nicht, eben weil er Gott in sich selbst oder in seinem Gewissen trägt. Auch unser Handeln ist nicht durch die abstracte Idee der Pflicht oder der moralischen Freiheit bedingt, sondern wir handeln gut, weil Gott in uns handelt, aus einem freien und erhabenen Tugendenthusiasmus. Diese Ansicht hat Jacobi am stärksten ausgesprochen in der bekannten und oft angeführten Stelle, wo er den strengen Grundsätzen der Kantschen Moral die Idee einer freien Sittlichkeit, einer Virtuosität des Rechthandelns entgegensetzt. Dort heißt es: „Ja! ich würde lügen, wie die sterbende Desdemona; ich würde betrügen, wie Orest, als er sich für Pylades opferte; ich würde morden, wie Timoleon, falsch schwören, wie Epaminondas und Johann von Witt; Selbstmörder sein, wie Cato, und Tempelschänder, wie David; denn ich habe in mir die Gewißheit, daß der Mensch, indem er sich diese Vergehen gegen den Buchstaben des Gesetzes erlaubt, ein Recht ausübt, welches in der Würde seines Wesens liegt, und das Siegel seiner göttlichen Natur auf jede solche Uebertretung des Gesetzes drückt.“

Dieser Kampf des religiösen und sittlichen Gefühls gegen die Prinzipien und Resultate eines speculativen, auf die Analyse und die Kritik begründeten Systems ist nichts Neues; vielmehr sehen wir diese Erscheinung fast in jeder Periode der Geschichte der Philosophie sich wiederholen. So haben die Mystiker des Mittelalters die Prinzipien des Nominalismus und des Cartesianismus vom religiösen Standpunkte aus be-

kämpft; so setzten die schottischen Moralphilosophen dem Skepticismus Humes die Aussprüche des Gemeinsinnes, d. h. eines angeblichen unmittelbaren oder instinctartigen Gefühls für das Wahre und Gute entgegen. Allen diesen Gegnern der Philosophie läßt sich der wohlbegründete Einwurf machen, daß der Mensch, wenn er sich bei den geoffenbarten Wahrheiten der Religion oder bei den einfachen Wahrnehmungen unsrer Sinne und den Eingebungen unsres Gefühls beruhigen sollte, nicht blos auf die Philosophie, sondern auf alle wissenschaftliche Erkenntniß Verzicht leisten müßte, indem es keine Erkenntniß giebt, an welcher nicht die Reflexion, die Analyse und die Kritik ihren Antheil hätten. Müssen wir aber einmal anerkennen, daß Reflexion und Analyse zur Entwickelung und Erweiterung unsrer Erkenntnisse nothwendig sind, so ist es widersinnig, den Gebrauch dieser Vermögen gänzlich von dem Einflusse einer Gefühlsrichtung abhängig zu machen, welche sie selbst aufklären und regeln sollen.

Also, noch einmal, Jacobi ist kein Philosoph, und seine Polemik gegen Kant dient keineswegs, den Fortschritt des philosophischen Geistes zu fördern, da ihr kein kritisches Prinzip zu Grunde liegt. Allein ebensowenig ist Jacobi ein eigentlicher Offenbarungsgläubiger, denn er bestreitet auch die Nothwendigkeit einer äußeren Offenbarung, weil, nach seiner Ansicht, die innere Stimme im Menschen diesen weit sicherer lehrt, was er thun und glauben solle, als irgend eine Offenbarung es vermöchte.

Auch Kant berief sich, wie wir wissen, auf das Bewußtsein des Menschen, auf die angeborenen Ideen der Tugend und des Guten; somit stützten sich beide Männer auf dieselbe Autorität, nämlich, auf die menschliche Vernunft; der Unterschied zwischen ihnen ist nur der, daß Kant die Aussprüche dieser Vernunft im praktischen Sinne und als kritischer Philo-

soph versteht, Jacobi dagegen als Gefühlsmensch, als begeisterter Schwärmer, der überall Mysterien sieht. In Jacobi finden wir Etwas von dem erhabenen Schwunge des Plato wieder, während die Philosophie Kants uns bald an den analytischen Geist des Aristoteles, bald an die Tugendstrenge der Stoiker erinnert.

Jacobi wurde das Haupt einer ziemlich bedeutenden Partei, welche, einerseits, die freieren Ansichten der Aufklärungsperiode fortpflanzte und entwickelte und sich in dieser Hinsicht mit der orthodoxen Theologie in Widerspruch befand; andererseits aber doch die weitergreifenden Consequenzen des Rationalismus, den Kriticismus und den Skepticismus, bekämpfte. Einer der eifrigsten Anhänger dieser Partei war der berühmte Claudius, der Herausgeber des „Wandsbecker Boten.“ Unter den eigentlichen Philosophen sind es hauptsächlich Bouterwek, Köppen und Clodius, welche die Ideen Jacobis fortgepflanzt haben.

Ein anderer Philosoph, Fries, versuchte eine Ausgleichung zwischen den Systemen Kants und Jacobis. Wie Kant, gründet Fries die Philosophie auf eine kritische Prüfung der menschlichen Geistesvermögen, auf die Anthropologie. Er findet in dem menschlichen Geiste drei Grundvermögen, den Verstand, den Willen und das Gefühl. Das Gefühl erklärt Fries für das Vermögen, durch eine unmittelbare Anschauung oder eine Art von Ahnung Dasjenige zu erkennen, was weder die Sinne noch der Verstand zu erfassen vermögen. In diesem wunderbaren Vermögen unsrer Seele haben, nach Fries, alle Religionswahrheiten ihren Grund. Unser Verstand hat zwar das Recht, die Aussprüche des Gefühls zu erklären und zu deutlichen Begriffen zu erheben, allein er hat nicht das Recht, Zweifel gegen die untrügliche Autorität dieser inneren Offenbarung zu erheben.

Ernst Schulze nähert sich ebenfalls in einigen Beziehungen den Ansichten Jacobis. Schulze ging von demselben Gesichtspunkte aus, wie Kant; er wollte ebenfalls durch eine kritische Analyse der Kräfte und der Erkenntnißformen der menschlichen Vernunft den Gebrauch dieser Vernunft in seine natürlichen Grenzen zurückweisen. Er stellt die Behauptung auf, der Mensch vermöge nie den Ursprung seiner Ideen einzusehen, sondern blos ihre Elemente und die Gesetze ihrer Verknüpfung in unsrem Bewußtsein. Wir können, sagt Schulze, zwar nicht die objective Realität unsrer Ideen beweisen, aber wir können doch unterscheiden zwischen solchen Ideen, welche allen Menschen gemein sind, und solchen, welche nur einem einzelnen Individuum angehören. Dieses System, welches, wie man sieht, ebenfalls eine Art von Kriticismus oder Skepticismus ist, nannte Schulze Antidogmatismus. Später bekannte sich Schulze zu der Jacobischen Ansicht von einem höheren Vermögen unsres Geistes und einer unmittelbaren Offenbarung übersinnlicher Wahrheiten durch dieses Vermögen.

Andere Einwürfe gegen die Kantsche Philosophie trafen vorzugsweise deren Methode. Man warf Kant vor, die Einheit des menschlichen Bewußtseins aufgehoben und eine allzuschroffe Trennung zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft eingeführt zu haben, als wären dies zwei völlig verschiedene Wesen und nicht blos die zwei Seiten oder Aeußerungsweisen eines und desselben Wesens. Ferner nahm man Anstoß an der Vielheit verschiedener und zum Theil entgegengesetzter Vermögen, in welche Kant die menschliche Seele getheilt hatte, ohne den Vereinigungspunkt nachzuweisen, in welchem sich dieselben zur Totalität einer einzigen, organischen Thätigkeit verbinden. Noch Andere fanden die in der Kritik aufgestellte Deduction der Denkformen un-

vollständig und überhaupt das ganze, bei diesen Untersuchungen von Kant beobachtete Verfahren zu wenig systematisch, und bald fand sich eine Menge von Auslegern ein, welche sich der Ideen Kants bemächtigten, sie zu erklären, zu ordnen und weiter auszubilden versuchten. Zu den geschicktesten unter diesen Auslegern gehören Joh. Schultz, Schmid, Jacob, Heydenreich, Beck, Kiesewetter u. A.

C. L. Reinhold machte den Versuch, die von Kant aufgestellte Theorie der Erkenntnisse a priori durch eine Theorie des Vorstellungsvermögens zu vervollständigen, d. h. durch eine kritische Untersuchung über den Grund und die Natur der menschlichen Vorstellungen. Die Vorstellung ist, nach Reinhold, das Product zweier verschiedener Factoren, des Objects und des Subjects; sie ist daher zugleich objectiv und subjectiv, aber gleichwohl von dem einem wie von dem andern dieser Factoren verschieden. Durch eine Erörterung des Verhältnisses, welches in jeder Vorstellung zwischen der Mannigfaltigkeit ihrer Elemente und der Einheit des Bewußtseins stattfindet, glaubte Reinhold die Resultate der Kantschen Kritik tiefer zu begründen. Später jedoch gab er diese, vielfach bestrittene Vorstellungstheorie auf und versuchte durch eine Kritik der Sprache eine festere Grundlage für die philosophischen Erkenntnisse, namentlich für die Logik, zu gewinnen.

W. T. Krug stellte die Resultate des Kantschen Kriticismus in einem vollständigen Systeme zusammen und suchte zugleich diesem Systeme, durch eine vorausgeschickte Untersuchung der Gesetze, Zwecke und Grenzen des Philosophirens, eine festere Grundlage zu geben. Den Streit zwischen Realismus und Idealismus glaubt Krug durch die Annahme einer transscendentalen Synthese des Realen und des Idealen in dem menschlichen Bewußtsein beendet zu haben. In dem Bewußtsein, sagt Krug, liegt zugleich das Sein und

das Wissen vom Sein; Jenes ein Reales, Dieses ein Ideales; Beides aber ist untrennbar Eins, und diese Einheit des Seins und Wissens ist die Urthatsache unsres Bewußtseins, folglich auch die Grenze, über welche keine Philosophie hinausgehen kann, weil sie sonst den Boden der Bewußtseinsthatsachen und der Erfahrung verlassen und transscendent oder dogmatisch werden müßte. Krug nennt sein System, wegen der darin versuchten Vermittelung zwischen Idealismus und Realismus, den transscendentalen Synthetismus. Freilich enthält die von Krug gegebene Lösung der Frage nach dem Verhältniß des Idealen und Realen ein neues, eben so schwieriges Räthsel, als die Frage selbst.

Dies ohngefähr waren die Resultate der Bewegung, welche innerhalb der Philosophie aus den kritischen Bestrebungen Kants zunächst hervorging. Allein diese Bewegung beschränkte sich nicht auf die engen Grenzen der Speculation, sondern pflanzte sich auch auf alle die Wissenschaften fort, welche irgend eine Beziehung zur Philosophie hatten.

Die exacten Wissenschaften empfanden weniger unmittelbar den Einfluß der Kantschen Ideen; sie gingen ihren Weg fort, unbekümmert um philosophische Theorien, und machten die bedeutendsten Fortschritte auf der Bahn empirischer Forschung. Zwar wendeten einige Physiker die Kantsche Terminologie auf die Naturwissenschaften an, allein auch dies war nichts Weiteres, als ein leeres Compliment, welches die Empirie der Speculation machte. Indirect gewann allerdings das Studium der Naturwissenschaften durch die von dem Kriticismus ausgegangene Anerkennung der Empirie, so wie durch die Zerstörung mancher metaphysischer Vorurtheile, welche früher oftmals dieses Studium erschwert und gehemmt hatten.

Dagegen erfuhren die idealen und praktischen Wissenschaften durch die neue Philosophie eine bedeutende Umgestaltung. Diese Philosophie hatte den Menschen zum Mittelpunkte aller Erscheinungen gemacht; sie hatte die psychologischen und praktischen Untersuchungen, die ästhetischen Beobachtungen und die Kritik der Lehren der Religion in den Vordergrund gestellt. Auf der Grundlage der in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegten Untersuchungen, bildete sich die Psychologie als eine selbstständige Wissenschaft aus. An die Stelle der demonstrativen Methode der alten Psychologie, welche ein Theil der Metaphysik war, trat das richtigere Verfahren der empirischen Beobachtung und Vergleichung der psychologischen Erscheinungen, freilich unter dem etwas beschränkten Gesichtspunkte, welchen Kant selbst in der Analyse der psychologischen Thatsachen festgehalten hatte. Unter Denen, welche vollständige Systeme der Psychologie nach den Ideen Kants entwarfen, nennen wir Schmid, Jacob, Snell, Hoffbauer, Maaß u. s. w.

Die Resultate dieser psychologischen Forschungen fanden ihre vorzüglichste Anwendung in der Pädagogik und dem Strafrecht. Eine gründliche Beobachtung der empirischen Natur des Menschen, besonders aber seiner sittlichen Anlagen, mußte nothwendig einen bedeutenden und heilsamen Einfluß auf die Methode der Erziehung üben. Die Lehren Rousseaus und Basedows waren schon zum Theil veraltet; der öffentliche Unterricht ging wieder mehr und mehr aus den Händen philanthropischer Gesellschaften in die der Regierungen über und begann, sich in größerem Maßstabe und unter systematischeren Formen zu entwickeln. Niemeyer, Schwarz, Heusinger, Fähse u. A. wandten die Kantschen Prinzipien in größerem oder geringerem Umfange auf diesen so wichtigen Theil der menschlichen Erkenntniß an.

Das Strafrecht wurde gleichfalls auf die Prinzipien des Kriticismus und besonders auf dessen psychologische Resultate zurückgeführt von Groß, Feuerbach, Zachariä u. A. Auch die übrigen Theile des Rechts erfuhren mannigfache Veränderungen. Das Naturrecht, besonders in seinem staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Theile, bildete sich auf einer selbstständigen Grundlage aus. Die beiden bemerkenswerthesten Systeme, welche sich aus der Philosophie Kants entwickelt haben, sind das von Zachariä und das von Pölitz. Zachariä hat, durch Verbindung der philosophischen Grundsätze Kants mit der empirischen Methode Montesquieus, zuerst ein vollständiges System des Staatsrechts zu Stande gebracht. Seine „vierzig Bücher vom Staate" werden immerfort ein classisches Werk bleiben, wenn man schon darin ein entschiedenes und selbstständiges Urtheil über politische Grundsätze nicht selten vermißt.

Pölitz ist der Urheber des „Systems der Reformen," eines Systems, welches, nach seiner Erklärung, die wahre Mitte zwischen dem System der Reaction und dem System der Bewegung sein sollte. Nach diesem System der Reformen, sollen die politischen Einrichtungen zwar fortwährend entwickelt werden, allein ohne das Bestehende mit einem Wurf umzustoßen; vielmehr soll sich das Neue so viel als möglich aus dem Alten heraus bilden und an dasselbe anlehnen. Der Wahlspruch Pölitzs ist: „Alles für das Volk, Nichts durch das Volk!" d. h. die Regierung muß auf die Wünsche und Interessen des Volkes stets Rücksicht nehmen, allein die Initiative zu allen Verbesserungen muß fortwährend in ihrer Hand bleiben und sie muß zu bestimmen haben, welches die wahren Interessen des Volks sind und bis zu welchem Punkte sie dessen Wünschen und Anforderungen nachgeben dürfe.

Was die Aesthetik betrifft, so hatte Kant das seltene

Glück, seine Ansichten über das Schöne und die Kunst von einem der ersten Dichter seiner Zeit, von Schiller, erfaßt und entwickelt zu sehen. Es ist bekannt, daß sich Schiller, neben seinen poetischen Arbeiten, auch mit kritischen Untersuchungen über das Wesen und die verschiedenen Formen des Schönen und besonders der poetischen Schönheit abgab. Unter seinen zahlreichen Abhandlungen über diesen Gegenstand ist die berühmteste seine Untersuchung über Anmuth und Würde. Goethe zeigte sich zwar durch das Studium der Kantschen Kritik der Urtheilskraft sehr befriedigt; allein er stand doch, durch den mehr realistischen Charakter seiner Poesie, der idealen Richtung ferner, in welcher die Kantsche Philosophie mit dem Schillerschen Pathos zusammentraf.

Die Theologie endlich mußte ebenfalls die Einwirkung des gewaltigen Anstoßes empfinden, welchen die Philosophie Kants dem ganzen geistigen Leben seiner Zeit gegeben hatte. Wir haben schon oben von dem Rationalismus gesprochen. Der Rationalismus war bis auf Kant ein bloßes Oppositionssystem gewesen, welches die orthodoxe Theologie bekämpfte, gestützt auf eine sorgfältige kritische Prüfung der heiligen Schriften, ohne jedoch im Besitz eines positiven Prinzips zu sein, durch welches es die, in Folge seiner destructiven Kritik entstandenen Lücken in den religiösen Glaubenslehren hätte ausfüllen können. Ein solches positives Prinzip fand nun der Rationalismus an der Kantschen Philosophie und erhielt dadurch zuerst eine festere Grundlage. Während nämlich die Kritik der reinen Vernunft die negativen, skeptischen Resultate des Rationalismus bestätigte, wies zugleich die praktische Philosophie Kants die Rationalisten auf etwas Positives hin, nämlich auf, die sittlichen Ideen des menschlichen Bewußtseins, und gab ihnen dadurch eine brauchbare Waffe in die Hände, um den Anfeindungen der

Supranaturalisten mit Erfolg zu widerstehen. Dennoch bedienten sich die vornehmsten Rationalisten, Paulus, Röhr, Wegscheider u. A., nur in einer sehr einseitigen Weise der tiefen und bedeutsamen Ideen, welche Kant, besonders in seiner Schrift über die natürliche Religion, entwickelt hatte. Kant hatte, wie wir uns erinnern, die Ansicht aufgestellt, die Vorstellung von einem Messias sei nichts Anderes, als die Personification des Sittengesetzes; jeder Mensch sei eigentlich sein eigener Erlöser, indem er durch seine innere sittliche Kraft sich von seinen sinnlichen Neigungen freimache und zur Einheit mit dem Sittengesetze erhebe. In diesen Worten Kants lag schon die bestimmte Hindeutung auf die mythische Ansicht von der Person Jesu; statt jedoch diese Andeutung weiter zu verfolgen, nahmen die Rationalisten das Dasein des Messias als ein historisches Factum an, sahen aber gleichwohl in ihm einen bloßen Menschen, der nicht durch seinen übernatürlichen Ursprung, sondern nur durch seinen vortrefflichen Charakter und seine strenge Sittlichkeit ausgezeichnet gewesen wäre. Kant betrachtete also die Idee des Messias als ein bloßes Ideal unsrer praktischen Vernunft; die Rationalisten dagegen machten wieder eine historische Persönlichkeit daraus, der sie aber in demselben Augenblicke wieder alles Das nahmen, was ihre höhere und wunderbare Sendung beglaubigen konnte. Ebensowenig verfolgten die Rationalisten die von Kant begründete Ansicht eines ethischen Gemeinwesens in ihrer tieferen Bedeutung, sondern begnügten sich, aus den einzelnen kirchlichen Dogmen den moralischen Gehalt herauszuziehen, das Uebernatürliche und Wunderbare daran aber durch eine natürliche Erklärungsweise oder durch die Hülfsmittel der Exegese zu entfernen. Freilich war Kant selbst auf halbem Wege stehen geblieben, und die Rationalisten wagten oder vermochten nicht, die weitergreifenden

Folgerungen zu entwickeln, die in seinen religionsphilosophischen Ansichten lagen.

Doch war der Rationalismus nicht die einzige Form, unter welcher sich die Ideen Kants über die Religion entwickelten; vielmehr ging aus dem Kriticismus eine besondere Wissenschaft der Religion hervor, welche ihren Gegenstand lediglich vom speculativen oder vielmehr moralischen Gesichtspunkte aus betrachtete, ohne sich an die Dogmen einer positiven Lehre anzuschließen. Diese Religionsphilosophie, deren hauptsächlichste Begründer Heydenreich, Krug (welcher besonders die von Kant angeregte Idee einer Perfectibilität oder Fortbildung des Christenthums weiter verfolgte), Tieftrunk u. A. sind, bekam deshalb auch, der früheren Einrichtung zuwider, ihren Platz unter den praktischen Doctrinen, neben der Moral und der Rechtsphilosophie.

Um jedoch den Einfluß des Kriticismus auf seine Zeit und auf die ganze moderne Kulturentwicklung in Deutschland vollkommen zu würdigen, genügt weder die Kenntniß seiner unmittelbaren speculativen Resultate, noch die Einsicht in seine Verzweigungen mit den übrigen wissenschaftlichen Bestrebungen jener Epoche; vielmehr bedarf es hierzu einer nochmaligen Vergegenwärtigung der allgemeinen Prinzipien des Kriticismus, wie wir sie nunmehr, durch eine genaue Analyse der einzelnen Theile dieses Systems, kennen gelernt haben, und ihres innern Zusammenhanges mit der Bewegung der Ideen, die damals Deutschland beherrschten.

Wir haben im Eingange unsres Werks, als die leitende Idee desselben, die Ansicht aufgestellt, unsre moderne Kultur sei das Resultat zweier Factoren, die sich, abwechselnd, bald verbinden, bald bekämpfen, eines Prinzips des Fortschritts und eines Prinzips des Stillstandes. Wir haben jenes erstere Prinzip als das kritische, dieses letztere

als das *dogmatische* bezeichnet und haben versucht, die Wirkungen eines jeden dieser beiden Prinzipien an den einzelnen Erscheinungen der modernen Philosophie nachzuweisen. Es gilt daher jetzt, zu untersuchen, inwiefern der Kriticismus eine neue Epoche in der Stellung dieser beiden Prinzipien zu einander begründet, inwiefern er also eine neue Phase des modernen Geistes herbeigeführt habe.

Der Kriticismus hat, wie es uns scheint, dem Prinzip des Fortschritts nach zwei Seiten hin neue Bahnen eröffnet; einmal dadurch, daß er die *äußere, sinnliche Erfahrung* für einen nothwendigen Bestandtheil der menschlichen Erkenntnisse, für die Norm und das Kriterium aller Vorstellungen und Ideen erklärt; und, zweitens, durch seine entschiedene Richtung aufs *Praktische* hin. Dies Beides zusammen war es, was den metaphysischen, transscendenten, abstract idealistischen Charakter der deutschen Philosophie wesentlich veränderte und diese Wissenschaft dem Leben um ein Bedeutendes näherrückte.

Die Zurückführung alles Erkennens von dem bloßen Denken in Begriffen (worin es die frühere Metaphysik gesucht hatte) auf die sinnlichen Wahrnehmungen und deren Verknüpfung durch den Verstand, wäre für sich allein nicht hinreichend gewesen, die Philosophie von der transscendenten Richtung abzulenken, durch welche sie sich, wie Kant wohl einsah, ins Haltlose und Nebelhafte verlor. Schon die Nominalisten und später in weit gründlicherer Weise die Sensualisten hatten versucht, die Unmöglichkeit eines *absoluten* Wissens, d. h. eines Wissens durch bloße Begriffe a priori, und die Nothwendigkeit einer Begründung der Philosophie auf Kritik und Erfahrung nachzuweisen. Allein, weil sie bei diesem negativen Resultate stehen geblieben waren, ohne dem menschlichen Geiste etwas Positives, an der Stelle Dessen,

was sie ihm entzogen, zu bieten, war ihr Einfluß auf die Philosophie, wenigstens in Deutschland, nicht entscheidend gewesen; vielmehr hatte sich diese, wenn auch einmal auf kurze Zeit von dem kritischen Elemente erfaßt und der Erfahrung nähergebracht, doch immer wieder, und um so hartnäckiger, in den reinen Aether ihrer abstracten Ideen zurückgezogen. Descartes, welcher, ähnlich, wie Kant, von einer Kritik des menschlichen Bewußtseins ausging, wurde durch diese Kritik selbst, durch welche er sich von allen die Grenzen unsres natürlichen Erkennens überschreitenden Ideen und Hypothesen losmachen wollte, wieder auf einen vollkommen transscendenten Standpunkt geführt, und je mehr die empirische Schule in England und Frankreich alle übersinnliche Wahrheiten durch ihre Skepsis auflöste und verflüchtigte, desto schroffer bildete die deutsche Metaphysik ihr System der demonstrativen Erkenntnisse aus.

Kant begriff wohl, daß, so lange sich die philosophirende Vernunft blos auf einem Gebiet, dem des theoretischen Wissens, bewege, man niemals im Stande sein werde, die Grenzen ihrer Bewegung auf diesem Gebiete so eng zu ziehen, wie es ihm nöthig schien, um die Vernunft von überschwänglichen und fruchtlosen Speculationen zurückzuhalten; er sah ein, daß man dem, einmal im Menschen vorhandenen Streben nach dem Unendlichen oder ins Unendliche einen andern Ausweg eröffnen müßte, wenn man ihm jenen, den es gewöhnlich, aber unberechtigter Weise, aufgesucht hat, verschließe; er verlegte daher den Zielpunkt alles Philosophirens, überhaupt aller Vernunftthätigkeit, aus dem Gebiete der Speculation in das Gebiet der Praxis; er machte den Menschen zum Mittelpunkt aller Dinge, zum Zweck der Welt, aber nicht den Menschen als denkendes, sondern als handelndes Wesen.

Descartes war, in seiner Analyse des menschlichen Geistes, von der theoretischen Thätigkeit desselben ausgegangen, von dem „Ich denke." Dieses: „Ich denke," mußte ihn aber nothwendig wieder über die natürlichen Grenzen des menschlichen Bewußtseins hinaus, zu einem abstracten und transscendenten Denken führen, denn im Denken, in der theoretischen Betrachtung der Außendinge, kann das Ich, der menschliche Geist, seine Selbstständigkeit, Erhabenheit und Unendlichkeit nicht anders bethätigen, als durch ein beharrliches Abstrahiren von allem Aeußerlichen, Sinnlichen und Empirischen, durch ein Sicherheben über die Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen zu dem Begriffe einer reinen, einfachen, identischen, Einheit eines absoluten Wesens, in dem dann das menschliche Ich gleichsam aufgeht, von dem es absorbirt wird.

Kant dagegen nahm das handelnde, das praktische Ich zum Zielpunkt seiner kritischen Untersuchungen, dem er das theoretische, als ein nur Secundäres, gleichsam als ein bloßes Instrument, unterordnete. Dadurch erhielten nun diese Untersuchungen selbst eine ganz andere Richtung und mußten zu ganz andern Resultaten führen, als die des Descartes. Nicht das Denken oder Erkennen eines Unendlichen war nunmehr Zweck der Philosophie, sondern die praktische Herstellung oder Verwirklichung eines Unendlichen, d. h. die Realisirung, Bethätigung, Befriedigung des unendlichen praktischen Strebens im Menschen.

Hiermit war zwar ebenfalls die Ausschließung der abstracten Richtung der Philosophie, und deren engere Befreundung mit dem natürlichen Entwickelungsgange des Lebens und der Gesellschaft noch keineswegs vollbracht; denn auch die praktische Thätigkeit des Menschen kann einen

abstracten, idealistischen und transscendenten Charakter annehmen und sie erhielt einen solchen in der That durch die von Kant aufgestellte Moraltheorie, welche des Menschen Bestimmung und Wesen abermals in die Erhebung über das Sinnliche, in das Streben nach einem Zustande absoluter Vollkommenheit und Glückseligkeit setzte.

Allein selbst bei dieser einseitigen Auffassung des praktischen Prinzips war doch schon dessen Anerkennung ein wichtiger Fortschritt, den die deutsche Philosophie über alle ihre früheren, rein metaphysischen Standpunkte hinaus machte und durch den sie zugleich den Interessen des wirklichen Lebens, den allgemeinen Kulturbestrebungen ihrer Zeit sich enger anschloß. So wie Descartes die Herrschaft der Theologie über die Philosophie ein für alle Mal gebrochen und die Letztere emancipirt hatte, indem er durch sein: „Ich denke,“ welches er zum Prinzip des Philosophirens erhob, die Quelle und das Kriterium der Wahrheit in das menschliche Bewußtsein verlegte, obgleich er den Inhalt dieser Wahrheit (die Begriffe von Gott, der Seele u. s. w.) nicht wesentlich veränderte, — so hat Kant einen weitern Fortschritt der Philosophie herbeigeführt durch den Ausspruch, daß der Mensch zum Handeln bestimmt sei und daß der praktischen Vernunft ein Vorrang (Primat) vor der theoretischen gebühre. Denn, wenn auch, wie schon bemerkt, dieses praktische Prinzip bei Kant noch nicht in seinem wahren praktischen Charakter erscheint, sondern eine abstracte und idealisirende Richtung annimmt, so ist doch schon so Viel gewonnen, daß auch jene andere Richtung des praktischen Prinzips, die Richtung auf eine fortschreitende Entwickelung der irdischen, materiellen, politischen und socialen Interessen, dieselbe Berechtigung ansprechen kann, welche Kant dem praktischen Streben im Allgemeinen zugestanden hat, sobald sie als eine

natur- und vernunftgemäße Aeußerung dieses Strebens erkannt worden ist. Dies aber kann nicht lange ausbleiben, und schon bei Kant selbst haben wir zahlreiche Spuren dieser zweiten Richtung neben jener ersten angetroffen. Wir wollen uns noch deutlicher erklären. Kant emancipirt die Moral von der Religion, oder vielmehr, er will, daß die Religion Nichts sei, als Moral; er verwirft die unbedingte Autorität der kirchlichen Dogmen und stellt die Aussprüche der praktischen Vernunft über die theoretischen Vorstellungen des historischen Glaubens. Dies war ein weit entscheidenderer Schritt zur Losreißung der Philosophie vom Glauben, zur Anerkennung der Interessen, Bedürfnisse und Gesetze des wirklichen, sinnlichen, materiellen Lebens, als derjenige, welchen Descartes gethan hatte; denn Kant setzte den spiritualistischen, transscendenten Tendenzen des Glaubens nicht eine bloße Negation, die skeptischen Aussprüche des menschlichen Denkens entgegen, sondern die Hinweisung auf ein, gleichfalls positives, aber freies und selbsteignes Interesse der Vernunft, auf die Befriedigung des ihr inwohnenden praktischen Triebes. Indem er nun zugleich diesen praktischen Trieb unter einer sehr idealen Form, als das Streben nach absoluter Heiligkeit, darstellte, entfernte er die Bedenklichkeiten, welche bisher Viele von der Ergreifung der rationalistischen Richtung in Religionssachen abgehalten hatten, einer Richtung, die bis dahin größtentheils auf die naturalistischen, materialistischen und skeptischen Theorien der Engländer und Franzosen zurückgeführt worden war, die aber nunmehr, nach dieser Begründung und Sanctionirung durch das ideale Kantsche Moralprinzip, als vollkommen berechtigt und ungefährlich, ja als die wahre und ächte, gereinigte und verklärte Religion erschien. Und dennoch hatte der Kriticismus, eben durch die Einführung des praktischen Prinzips, als eines normgeben-

den Kriteriums in der Religion, die ursprüngliche, spiritualistische Grundlage dieser Letztern wesentlich erschüttert und allen den auflösenden Richtungen, welche später in dieselbe eindrangen, eine breite Bahn gebrochen durch das Losungswort seiner Philosophie: „Autonomie der praktischen Vernunft!“ Denn, hatte Kant sich zu einer Umgestaltung der geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten um so unbedenklicher entschlossen, weil der wesentliche Inhalt dieser Wahrheiten dabei fast gänzlich unberührt blieb, so konnten sich doch auf seinen Vorgang alle Die berufen, welche, von einer andern praktischen Lebensanschauung ausgehend, nicht blos die Form, sondern auch den Gehalt, die Richtung der religiösen Ansichten angriffen und umgestalteten. Die naturalistischen Ideen, welche in der Gestalt, in der sie von England und Frankreich aus nach Deutschland gekommen waren, hier, wegen ihrer allzuschroffen Consequenzen und ihres Gegensatzes zu dem idealen Charakter des deutschen Geistes, nur bei Wenigen Eingang gefunden hatten, erlangten eine allgemeine Verbreitung und einen unwiderstehlichen Einfluß durch ihre Aufnahme in die wissenschaftliche Form des Kriticismus und traten, nach dem Durchgange durch denselben, bedeutend verstärkt und gleichsam verklärt wieder hervor. Wir werden später Veranlassung haben, diese Wirkungen des Kriticismus weiter zu verfolgen.

Wie nun hier, in Sachen der Religion, der Kriticismus den Fortschritt der, durch die Bildung der Zeit hervorgerufenen, negativen oder kritischen Richtungen ermuthigte, indem er, durch sein eigenthümliches Vermittlungssystem, seine Anhänger über die eigentlichen Consequenzen dieser Richtungen täuschte und sie in jenem Zustande der Halbheit, Unbestimmtheit und Selbsttäuschung erhielt, welcher dem deutschen Geiste so sehr zusagt, so kam er auch einem politischen Bedürfnisse

seiner Zeit entgegen. Das Losungswort: „Freiheit und Gleichheit!“ welches so mächtig von jenseits des Rheins herübertönte, fand seinen Wiederhall in den Aussprüchen der Kantschen Vernunftkritik, welche ebenfalls die Autonomie der menschlichen Vernunft predigte und die Idee der Freiheit zum Grundgesetz des menschlichen Daseins erhob. Daß diese Freiheit, welche Kant aus der praktischen Vernunft deducirte, eigentlich etwas rein Ideales, von allen materiellen Interessen, also auch von den politischen Zuständen völlig Abgekehrtes, gegen dieselben absolut Gleichgültiges sei, dies ward weder von Andern, noch von Kant selbst beachtet, sondern es ward diese sittlich-ideale Freiheit ohne Bedenken in eine politische (die doch auf das Zusammenleben der Menschen im Staate und deren äußere Zweckhandlungen begründet ist) umgestempelt, und das Verhältniß der einzelnen Staatsbürger zu der Staatsgewalt (ein Verhältniß, welches durchaus auf den Gesetzen des materiellen Verkehrs unter den Menschen und der daraus hervorgehenden Beziehungen beruht) zu einem einfachen Vernunftpostulate erhoben, dessen Realisirung, ohne hinlängliche äußere Garantien, lediglich von der zutreffenden Gesinnung und Einsicht des Staatsoberhauptes und des Volks zu erwarten sein sollte.

Wir können daher wohl die Stellung, die der Kriticismus zu dem allgemeinen Geiste seiner Zeit und namentlich der deutschen Nation einnahm, so wie den Grund seines mächtigen und weitverbreiteten Einflusses, in wenigen Worten bezeichnen, wenn wir sagen, daß er auf der einen Seite sich zum Organ der Ideen des Fortschritts machte, vornehmlich in den beiden Hauptrichtungen, in denen das geistige Leben jener Zeit sich bewegte, der Religion und der Politik; daß er aber, andrerseits, diesen Fortschritt wieder auf ein festes Maß zurückführte und in Grenzen einschloß, die allerdings

nicht selten mit dem Prinzip selbst in starkem Widerspruch standen; endlich, daß gerade diese Halbheit und Doppelseitigkeit seiner Theorie ihm einen so weitverbreiteten Einfluß verschaffte, indem die Kühnheit seiner Prinzipien die Freunde des unbedingten Fortschritts anzog, während die Furchtsamen in den vermittelnden und beschränkenden Bestimmungen, womit diese Prinzipien überall verklausulirt waren, willkommene Schlupfwinkel für ihre Unentschiedenheit und Schwäche fanden.

Drittes Kapitel.

Fichte.

Grundidee der Philosophie Fichtes. Wissenschaftslehre. Die praktische Richtung Fichtes; seine Sittenlehre; sein Naturrecht; seine Schriften über den geschlossenen Handelsstaat; über die Bestimmung des Gelehrten; über die Bestimmung des Menschen. Mystische Richtung Fichtes; seine Anweisung zum seligen Leben; seine Schrift über das Wesen des Gelehrten; seine Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und sein Staatsrecht. Anhänger Fichtes.

Grundidee der Philosophie Fichtes.

Die von Kant begonnene Reform der deutschen Philosophie ward zunächst von Johann Gottlieb Fichte wieder aufgenommen und unter einem umfassenderen Gesichtspunkte fortgesetzt.

Fichte trat zuerst auf mit einem kleinen Werke, betitelt: „Kritik aller Offenbarung," worin er die praktischen Ideen Kants in ihrer Anwendung auf die Lehren der Religion durchzuführen versuchte. Nach dem Vorgange Kants, gründet er ebenfalls die Religion auf die Moral, ohne jedoch die Möglichkeit einer Offenbarung, d. h. einer außerordentlichen Kundgebung des göttlichen Willens an den Menschen durch sinnlich wahrnehmbare Thatsachen, auszuschließen, da, wie er meint, der Mensch bisweilen eines außerordentlichen

Antriebes zur Tugend bedarf, indem der Einfluß des Sittengesetzes auf seinen Willen nicht zu allen Zeiten groß genug ist, um über die Macht seiner Leidenschaften zu siegen. Daher muß die Philosophie die Möglichkeit einer Offenbarung zu moralischen Zwecken anerkennen, allein sie muß die geschichtlichen Thatsachen, welche man für Wirkungen oder Beweise einer solchen Offenbarung erkärt, einer strengen und gewissenhaften Kritik unterwerfen und Alles davon ausscheiden, was mit dem vorausgesetzten moralischen Zwecke der Offenbarung nicht zusammenhängt oder wohl gar in Widerspruch steht.

Die Aehnlichkeit dieser Ansichten mit den Kantschen Ideen erklärt es, wie das genannte Werk, welches ohne den Namen des Verfassers erschien, lange Zeit hindurch Kant selbst zugeschrieben werden konnte, der übrigens, als er diesen Irrthum aufdeckte, zugleich freimüthig gestand, er würde sich es zur Ehre schätzen, der Verfasser des Buchs zu sein.

Allein, nicht zufrieden, die Kantschen Lehren zu entwickeln und anzuwenden, suchte Fichte über dieselben hinauszugehen. Die Philosophie Kants schien ihm an zwei großen Mängeln zu leiden; einmal, vermißte er an ihr die Einheit eines obersten Prinzips, woraus sie die gesammten menschlichen Erkenntnisse hätte herleiten können, und, zweitens, erschien ihm die Erklärung ungenügend, durch welche Kant das Verhältniß der praktischen zur theoretischen Vernunft bestimmt.

Die Wissenschaft, sagt Fichte, kann nichts Anderes sein, als ein System von Begriffen, welche sämmtlich aus einem obersten Prinzipe abgeleitet sind. Ein solches oberstes Prinzip aber darf dies nicht blos der Form nach, sondern muß es auch der Materie nach sein; das oberste Prinzip unsrer Erkenntnisse ist nothwendig zugleich ein *formales* und ein *materiales* Prinzip, d. h. es ist nicht blos eine abstracte

Form oder Regel, welche die uns von außen gegebene Materie unsres Denkens zur Einheit gestaltet, sondern es ist eine productive Kraft, welche sich selbst erst den Stoff oder das Element zu Erkenntnissen schafft und zu gleicher Zeit dasselbe gestaltet oder in eine bestimmte Form bringt. Dieses oberste Prinzip nun oder die Grundidee aller menschlichen Erkenntnisse hat die Philosophie aufzusuchen; die Philosophie ist also, nach Fichte, die *Wissenschaft von dem menschlichen Wissen, die Wissenschaftslehre.*

Wissenschaftslehre.

Von dem Prinzip der Philosophie überhaupt oder dem absoluten Ich.

Die Philosophie sucht also ein oberstes Prinzip, welches an sich gewiß, absolut real, letzte und höchste Ursache sowohl unsrer Erkenntnisse als auch unsrer Handlungen sei. Dieses höchste und allgemeinste Prinzip muß nothwendig in allen unsren Ideen, offen oder versteckt, enthalten sein, oder, wie sich Fichte ausdrückt, es muß sich aus allen Thatsachen unsres Bewußtseins entwickeln lassen. Um uns also einen deutlichen Begriff von diesem Prinzip zu bilden, brauchen wir nur irgend eine Thatsache unsres Bewußtseins zu analysiren. Analysiren wir also einen ganz einfachen und für Jedermann gewissen Satz, z. B. das Urtheil: A = A. Jedermann wird uns die Richtigkeit dieses Satzes zugeben, des Satzes nämlich, daß, wenn wir A im Subject setzen, wir auch im Prädicate A setzen müssen. Der Satz: A = A, ist also unmittelbar gewiß und einleuchtend, weil er nichts Weiteres ausdrückt, als das Gesetz der Identität. Die beiden Seiten des Urtheils: A = A, der Subjectbegriff und der Prädicatbegriff, sind hierbei etwas Zufälliges und Gleichgültiges; wir können an die Stelle von A B oder C oder D setzen, ohne daß die Wahrheit und Gewißheit des Satzes darunter leidet; B = B ist ein eben so identischer und unmittelbar gewisser Satz, als A = A; eben so C = C, D = D u. s. w. Folglich hängt die

Wahrheit und Gewißheit eines Urtheils nicht von der zufälligen Beschaffenheit seiner beiden Glieder, des Subjects und des Prädicats, ab, sondern einzig und allein von der Identität der Copula oder des Denkactes selbst, durch welchen unser Bewußtsein urtheilt. Um es also kurz zu sagen, das Gesetz der Identität, welches sich in allen empirischen Thatsachen unsers Bewußtseins offenbart und ihnen den Charakter der unmittelbaren Wahrheit und Gewißheit mittheilt, ist das Grundgesetz unsres Bewußtseins, die erste und oberste Thathandlung unsres Ich. Das Wesen und die Thätigkeit unsres Ich ist in dieser identischen Thathandlung enthalten, kraft deren das Ich sich selbst setzt und durch diese Selbstsetzung ist. Das Ich ist also schlechthin, weil es sich setzt und als was es sich setzt; Sichsetzen und Sein sind, in Bezug auf das Ich, Eins und Dasselbe, d. h. das Ich ist Nichts, als die reine und unendliche Thätigkeit.

Somit haben wir das Prinzip unsrer Ideen, unsrer Urtheile, unsrer Handlungen, mit einem Worte, unsres ganzen Bewußtseins in der absoluten, unendlichen und mit sich selbst identischen Thätigkeit des Ich gefunden. Das absolute Ich existirt an und durch sich selbst; alles Andere existirt erst in Folge der Thätigkeit dieses Ich, als eine Aeußerung oder Erscheinung desselben.

Der oberste Grundsatz der Philosophie lautet daher folgendermaßen:

„Das Ich ist schlechthin, weil es ist, und ist schlechthin, was es ist."

Dieser Grundsatz ist der erste, schlechthin unbedingte Grundsatz alles Wissens; die Idee des Ich ist die einzige unmittelbare, absolut gewisse Idee unsres Bewußtseins.

Allein, wenn schon die erste, ist doch diese Idee nicht die einzige Aeußerung unsres Bewußtseins. Das Ich setzt

nicht blos sich, sondern es setzt auch seinem Sein oder seiner Thätigkeit ein anderes Sein oder eine andere Thätigkeit entgegen, welche nicht es selbst, welche also ein Nicht-Ich ist.

„Das Ich setzt dem absoluten Ich ein absolutes Nicht-Ich entgegen."

Dieser zweite Grundsatz ist, der Form nach, ebenfalls unbedingt, denn das Setzende ist auch hier das absolute Ich; allein er ist bedingt oder abgeleitet, seinem Inhalte nach, denn der Begriff des Nicht-Ich bestimmt sich erst nach dem Begriff des Ich.

Beide Grundsätze aber, nämlich der Grundsatz, daß das Ich sich selbst absolut setzt, und der Grundsatz, daß das Ich ein absolutes Nicht-Ich setzt, widersprechen einander. Das absolute Ich und das absolute Nicht-Ich können nicht zusammen bestehen; wenn wir das Eine setzen, so heben wir nothwendig das Andre auf. Wenn ein absolutes Ich existirt, so kann es kein Nicht-Ich geben, und wenn wir ein absolutes Nicht-Ich annehmen, so vernichten wir die Idee des Ich. Aufgabe der Philosophie ist es nun, jene beiden, einander widersprechenden Grundsätze unter sich zu vereinigen, und die Bedingungen festzusetzen, unter welchen das Ich und das Nicht-Ich mit und neben einander bestehen können. Dies kann aber nicht anders geschehen, als dadurch, daß die Idee des Ich und des Nicht-Ich in einem beschränkten und relativen Sinne genommen wird. Auf diese Weise entsteht der dritte, sowohl der Form als dem Inhalt nach bedingte Grundsatz, welcher heißt:

„Das Ich setzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen."

Hiermit haben wir also die drei Grundbegriffe der Philosophie gewonnen, nämlich, die Idee des absoluten Ich, die Idee des absoluten Nicht-Ich, und die Idee

der gegenseitigen Beschränkung oder Bestimmung des Ich und des Nicht-Ich.

Diese drei Grundbegriffe entsprechen den drei Grundformen des Denkens, der Position, der Negation und der Limitation, oder, mit andern Ausdrücken, der Thesis, der Antithesis und der Synthesis.

Aus diesen drei Grundbegriffen lassen sich nun alle andere durch einen einfachen Act der Analyse und Synthese entwickeln. Das hierbei anzuwendende Verfahren besteht darin, daß man einen solchen gegebenen Grundsatz analysirt, die darin enthaltenen Widersprüche aufsucht und dieselben durch einen neuen Grundsatz vermittelt. So ist jeder Grundsatz der Wissenschaftslehre nichts Weiteres, als eine Entwickelung, Erweiterung und Berichtigung eines vorhergehenden Grundsatzes. Alle Grundsätze derselben hängen aufs Engste unter sich zusammen und bilden ein festgeschlossenes System, dessen Ausgangspunkt die Idee des Ich ist.

Indem wir nun, nach der eben angegebenen Methode, den letzten jener drei Grundsätze, nämlich, den Satz, daß das Ich und das Nicht-Ich sich gegenseitig beschränken, analysiren, so finden wir, daß derselbe zwei neue Grundsätze in sich enthält, und zwar, erstens, den Satz:

„Das Nicht-Ich bestimmt das Ich,"

und, zweitens, den Satz:

„Das Ich bestimmt das Nicht-Ich."

Im erstern Falle ist also das Ich leidend, im andern Falle ist es thätig; dort ist es beschränkt, endlich, hier ist es unbeschränkt, unendlich. Nun ist das beschränkte Ich das theoretische; das unbeschränkte dagegen das praktische Ich. Jene beiden Sätze sind demnach die Grundsätze zweier verschiedener Theile der Philosophie, der theoretischen Philosophie und der praktischen Philoso-

phie, oder, mit andern Worten, der Wissenschaft vom theoretischen Ich und der Wissenschaft vom praktischen Ich.

Von dem Prinzip der theoretischen Philosophie oder dem theoretischen Ich.

Das Prinzip der theoretischen Philosophie ist, wie wir gesehen haben, in dem Grundsatz enthalten:

„Das Nicht-Ich bestimmt das Ich.“

Alle Sätze der theoretischen Philosophie müssen sich daher aus diesem obersten Grundsatze entwickeln lassen und können nichts Anderes sein, als die weitern Bestimmungen oder Ausführungen desselben.

Dieser Grundsatz nun, daß das Nicht-Ich das Ich bestimme, enthält einen neuen Widerspruch, denn, nach dem obersten Grundsatze alles Wissens, ist das Ich absolut freie Thätigkeit, unendliche Realität; es setzt sich selbst und ist nur Das, als was es sich setzt; nach dem Grundsatz der theoretischen Philosophie dagegen, soll das Ich ein Leiden, das Nicht-Ich dagegen eine Thätigkeit enthalten, das Wesen des Erstern in einer Negation, das des Andern in einer Realität bestehen. Diesen Widerspruch müssen wir auflösen.

Es existirt Nichts, als Das, was das Ich durch einen Act seiner absoluten Thätigkeit und Realität setzt; auf dieses Axiom müssen wir immer zurückkommen. Die scheinbare Realität des Nicht-Ich kann also im Grunde nichts Anderes sein, als das Product einer Thätigkeit des Ich; das Nicht-Ich hat nur so viel Realität, als das Ich in dasselbe setzt. Das Ich theilt, so zu sagen, seine eigene Realität dem Nicht-Ich mit, oder, richtiger, das Ich entäußert sich eines Theils seiner Realität, setzt diesen Theil sich selbst entgegen und personificirt ihn gewissermaßen unter der Form eines selbst-

ständigen, gegenständlichen Wesens, eines Nicht-Ich; mit einem Wort, die Idee des Nicht-Ich ist eine bloße Modification oder Beschränkung der Idee des Ich; indem das Ich seine absolute Realität begrenzt findet, bildet es sich die Vorstellung eines zweiten, ihm selbst entgegengesetzten Wesens, eines Nicht-Ich oder eines äußeren Gegenstandes, welchen es als die Ursache dieser Beschränkung seiner eigenen Thätigkeit betrachtet. Allein, genau betrachtet, wissen wir von diesem Nicht-Ich oder diesem äußeren Gegenstande doch nichts Weiteres, als Dies, daß unsre eigene Thätigkeit eine Beschränkung erfahren habe, daß ein Anstoß auf dieselbe geschehen sei. Wir betrachten also zwar das Nicht-Ich als die reale oder directe Ursache jener Beschränkung des Ich, allein, da wir die Idee des Nicht-Ich immer wieder nur vom Ich aus bestimmen, so fällt auch jene Beschränkung immer wieder in das Ich selbst; das Ideale ist zugleich real, das Reale ist zugleich ideal; Beides aber, das Ideale und das Reale, das beschränkte Ich und das beschränkte Nicht-Ich, haben ihren Vereinigungspunkt in dem absoluten Ich.

Kant hatte von dem Nicht-Ich oder dem Object wie von einem an sich bestehenden, selbstständigen Dinge gesprochen, welches auf die menschliche Seele Eindrücke mache und ihr dadurch die Materie der Empfindungen darbiete. Nach Fichte hingegen, sind die Empfindungen, Vorstellungen, Ideen oder Begriffe, überhaupt alle unsre Erkenntnisse, sowohl ihrer Form als ihrer Materie nach, das Product einer schöpferischen Selbstthätigkeit des Ich, nur veranlaßt durch einen Eindruck des Nicht-Ich auf dasselbe. Die Idee des Nicht-Ich wird also durch diese kritische Analyse völlig zersetzt, gleichsam verflüchtigt, und es bleibt davon Nichts übrig, als die Vorstellung eines auf die Thätigkeit des Ich gemachten Eindrucks. Wir kommen immer wieder auf die Grundidee

der Wissenschaftslehre zurück, daß nämlich das Ich allein wirkliche Existenz und Selbstthätigkeit habe und daß Alles, was außer ihm existirt, erst von ihm ausgehe. Allerdings entfaltet das Ich seine Thätigkeit erst in Folge eines auf dieselbe gemachten Eindrucks; allein, einmal durch einen solchen Anstoß in Bewegung gesetzt, entwickelt es aus sich selbst, durch die einfache Selbstthätigkeit seines schöpferischen Wesens, die ganze, unendliche Mannigfaltigkeit der Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe, welche den Inhalt unsres Bewußtseins bilden. Das absolute Ich ist also das bloße Vermögen oder die Möglichkeit des Bewußtseins; das wirkliche Bewußtsein aber ist das gemeinsame Resultat dieser absoluten Thätigkeit des Ich und der Gegenwirkung des Nicht-Ich, oder, richtiger, eines auf das Ich geschehenen Anstoßes.

Es giebt für die Erklärung der menschlichen Vorstellungen drei verschiedene Systeme, den dogmatischen Realismus, den dogmatischen Idealismus und den kritischen Idealismus.

Der dogmatische oder absolute Realismus leitet alle Veränderungen unsres Bewußtseins von einer äußeren Gewalt und deren Eindrücken auf unsre Seele ab, indem er diese Letztere als ein rein passives oder receptives Vermögen betrachtet.

Der dogmatische oder absolute Idealismus leugnet völlig die Existenz äußerer Gegenstände. Ihm erscheinen unsre Empfindungen, unsre Vorstellungen und Begriffe als bloße innerliche Bewegungen unsres Ich und seiner freien, schöpferischen Thätigkeit.

Der kritische Idealismus endlich, wie ihn die Wissenschaftslehre aufstellt, vermittelt diese beiden extremen Ansichten durch sein kritisches Prinzip, d. h. durch die Idee,

daß das Ich in Folge eines bloßen Anstoßes des Nicht-Ich seine freie Thätigkeit äußere; daß also die Vorstellung weder von den äußeren Gegenständen in das Ich, wie auf eine leere Tafel, hineingetragen werde, noch auch aus der bloßen Selbstbewegung des Ich, ohne allen äußeren Anstoß, hervorgehe, sondern daß sie das Product der von Außen angeregten Selbstthätigkeit des Ich sei.

So Viel über das Prinzip der theoretischen Philosophie, deren Gegenstand das Ich, als denkendes, reflectirendes und erkennendes Subject, ist. Die Entwickelung dieses Prinzips enthält zugleich eine Darstellung der Kategorien. Unter Kategorien versteht nämlich Fichte die verschiedenen Beziehungen oder Stellungen, in denen sich unser Ich zu dem Nicht-Ich oder den äußeren Gegenständen befindet. So ist in den drei ersten Sätzen der theoretischen Philosophie die Kategorie der Qualität enthalten, und zwar nach ihren drei Hauptformen, der Position, der Negation und der Limitation. Die Thätigkeit des Ich ist positiv, indem es sich selbst setzt; sie ist negativ, wenn das Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzt; sie ist begrenzt oder bestimmt, sobald wir das Ich in seiner Wechselwirkung mit dem Nicht-Ich betrachten.

Eben diese Betrachtung der Bestimmung des Ich durch das Nicht-Ich enthält eine Vergleichung der bestimmten Realität des Ich mit der Idee seiner unendlichen oder absoluten Realität, wobei uns jene erstere bald als ein begrenztes Maß der unendlichen Thätigkeit des Ich, bald als eine zufällige und vorübergehende Modification seines einfachen, identischen Wesens erscheint. Wir wenden also die Kategorien der Quantität und der Substanz auf dieselbe an.

Ferner betrachten wir die Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich bald unter dem Gesichtspunkte der Causalität,

bald unter dem der Wechselwirkung. Das Ich überträgt einen Theil seiner Thätigkeit auf das Nicht-Ich; es ist also die Ursache der Realität dieses Nicht-Ich. Andrerseits, ist aber auch das Nicht-Ich die Ursache der bestimmten Thätigkeit des Ich, durch den Anstoß, den es der bestimmungslosen Thätigkeit desselben giebt. Ich und Nicht-Ich stehen also in dem Verhältnisse der Wechselwirkung.

Endlich ist das Ich zunächst bloßes Vermögen des Bewußtwerdens; sodann wird es durch das Nicht-Ich in die Nothwendigkeit versetzt, seine Thätigkeit auf bestimmte Weise zu äußern, und dadurch wird es wirkliches Selbstbewußtsein. Wir haben also hier die drei Kategorien der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit.

Hiermit ist jedoch das Geschäft der Wissenschaftslehre in ihrem theoretischen Theile noch nicht vollendet. Sie muß nun auch die Formen angeben, unter denen sich die Thätigkeit des Ich äußert, nachdem sie durch den Anstoß des Nicht-Ich erregt worden ist. Fichte nennt diese Darstellung die Deduction der Vorstellung. Folgendes sind deren Grundzüge:

Das Ich ist, wie wir wissen, ursprünglich Nichts, als eine unendliche Thätigkeit, ein unendliches Streben in die Weite. Dieses Streben stößt auf einen Widerstand; es wird gehemmt und auf seinen Ausgangspunkt zurückgetrieben; mit andern Worten, das Ich reflectirt auf sich selbst, es vergleicht seine ursprüngliche, grenzenlose Bewegung mit der begrenzten Bewegung, welche es durch den Anstoß erhalten hat. Es geht also jetzt zum zweiten Male bis zu diesem Punkte hinaus, wo seine Bewegung gehemmt wurde, und läuft gewissermaßen zwischen diesen beiden Endpunkten seiner bestimmten Bewegung, dem Nicht-Ich und dem absoluten

Ich, hin und wieder, Beide sowohl zusammen- als auseinanderhaltend. Dieser erste Act des Bewußtseins ist die Anschauung; das Vermögen, welches in einer einzigen Auffassung Ich und Nicht-Ich zu verbinden strebt, aber nur zwischen Beiden hin- und herläuft, gleichsam in der Mitte schwebt, ist die Einbildungskraft. Die Thätigkeit der Einbildungskraft zerfällt wieder in zwei verschiedene Acte; zuerst stößt dieselbe auf den äußern Widerstand und setzt denselben als Grenze ihrer Bewegung (producirt gleichsam den äußern Gegenstand); sodann reproducirt sie diesen ersten Act, indem sie zu gleicher Zeit auf das Ich selbst reflectirt.

Die Formen der Einbildungskraft sind Raum und Zeit. Indem die Einbildungskraft von dem einfachen Punkte ausgeht, in welchem vorher die Thätigkeit des Ich concentrirt war, schreitet sie von Punkt zu Punkt vorwärts; allein bei jedem Punkte verweilt sie auch und geht auf ihren Anfangspunkt zurück. So bildet sie eine stetige Reihefolge von Punkten, die Zeit. Sodann aber umfaßt sie auch in einem einzigen Acte der Anschauung alle diese verschiedenen Punkte, zieht von jedem derselben nach allen andern hin Linien, verbindet diese Linien wieder durch neue Linien und so ins Unendliche fort. Auf diese Weise entsteht die Vorstellung einer Mannigfaltigkeit von Gegenständen im Raume.

Durch die Einbildungskraft ist die Idee des Gegenstandes noch nicht bestimmt, fixirt; sie bildet nur den Uebergang von dem Ich oder dem reinen Selbstbewußtsein zum Nicht-Ich. Es bedarf daher eines zweiten Actes des Ich, um den Gegenstand als solchen aufzufassen und die Uebertragung der Realität des Ich auf das Nicht-Ich vollkommen zu machen. Dies geschieht durch den Verstand. Der Verstand reißt die Einbildungskraft aus dem Zustande des Schwankens heraus und zwingt sie, ihre Thätigkeit aus-

schließlich auf den äußeren Gegenstand zu richten. Indem wir unsre Aufmerksamkeit in einem Nicht-Ich fixiren, ohne zugleich an unser eigenes Ich zu denken, so erscheint uns dieser äußere Gegenstand als ein wirklich bestehendes, selbstständiges Wesen, als ein Ding an sich, ein Individuum, ein Subject, ein Ich.

Durch den Verstand hat also das Ich seine eigene Realität vollständig auf das Object übergetragen, d. h. es hat anerkannt, daß außer ihm selbst noch Etwas existire. Allein das Ich ist nicht gezwungen, seine Aufmerksamkeit immer auf dasselbe Object zu richten; es kann vielmehr, mit Hülfe der Einbildungskraft, von diesem zu einem andern übergehen. Es ist blos insofern bestimmt, als es nothwendig irgend ein Object setzen muß; allein es steht ihm frei, dieses oder jenes Object, A oder B oder C zu setzen. Dieses Vermögen unsres Bewußtseins, frei zwischen den Objecten unsers Denkens zu wählen, — ein Vermögen, welches gleichsam in der Mitte zwischen Einbildungskraft und Verstand steht, — ist die Urtheilskraft. Die Urtheilskraft geht von einem Object zum andern über, um sich endlich in einem derselben zu fixiren. Sie reflectirt erst über das Object A, dann über das Object B u. s. w., sie vergleicht dieselben unter einander und mit der Idee des Ich, und schwebt mit der Freiheit der Einbildungskraft über der unendlichen Mannigfaltigkeit von Objecten, welche der Verstand ihr darbietet.

Endlich aber wird diese ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, welche Einbildungskraft und Verstand dem reinen Ich gegenübergestellt hatten, durch das höchste Vermögen der Seele, das Vermögen der Abstraction, die Vernunft, wieder hinweggetilgt. Die Vernunft ist das Ich in seiner Rückkehr zu sich selbst, wie es aufs Neue seine Thätigkeit in einen einzigen Punkt zusammenzieht und alles

Das, was es durch die Entwickelung dieser Thätigkeit hervorgebracht hatte, gleichsam in sich selbst zurückschlingt.

So haben wir also vier Stufen der Selbstentwickelung unsres Bewußtseins: die Einbildungskraft, den Verstand, die Urtheilskraft und die Vernunft.

Als Einbildungskraft, entfaltet das Ich seine Thätigkeit und läßt dieselbe nach allen Seiten hin ausstrahlen.

In den Acten des Verstandes reißt sich dasselbe von seinem Centrum los und versenkt sich in die äußern Objecte.

Durch die Urtheilskraft erhebt sich das Ich wieder über diese Objecte zur freien Selbstthätigkeit.

Erst die Vernunft aber bringt die Entwickelung des Ich auf ihre höchste Stufe, zum Abschluß mit sich selbst.

Das Ich, als grenzenlose Thätigkeit, muß sich entwickeln; es muß einen Widerstand haben, woran es seine Thätigkeit äußern, einen Raum, worauf es dieselbe entfalten könne; es bedarf eines Punktes außer sich, um von da aus auf sich zu reflectiren. Erst durch diese Entwickelung gelangt das Ich zum Bewußtsein seiner selbst, denn Bewußtsein ist Einheit von Object und Subject, von Realem und Idealem. So lange das Ich in sich selbst concentrirt ist, kann es kein Selbstbewußtsein haben, denn seine Thätigkeit ist nur ein einfacher, identischer Act, gleichsam ein mathematischer Punkt. Während der centrifugalen Bewegung, die das Ich aus jenem Punkte heraus und nach den äußern Objecten hintreibt, findet ebenfalls kein Selbstbewußtsein statt, weil diese Bewegung sich ins Grenzenlose verliert, gleich einer unendlichen Linie. Erst, wenn das Ich in sich selbst zurückkehrt, wenn es seine Entwickelung abschließt, wenn seine Bewegung zu einer Kreisbewegung wird, die in ihren

Anfangspunkt zurückgeht, erst dann ist das Ich wirkliches Selbstbewußtsein.

Dies sind die Resultate der kritischen Analyse des theoretischen Ich. Durch diese Analyse wissen wir nunmehr zwar, daß sich das Ich in Folge eines auf dasselbe geschehenden Anstoßes entwickelt; allein wir wissen noch nicht, woher dieser Anstoß kommt oder wie es selbst nur möglich ist, daß das Ich, ein absolut thätiges, einfaches Wesen, einen solchen Anstoß empfangen und durch denselben aus sich selbst herausgetrieben werden könne. Wenn das Ich wirklich unter dem Einflusse eines Nicht-Ich handelte, d. h. wenn der Anstoß, der auf die Thätigkeit des Ich geschieht, von dieser Thätigkeit völlig unabhängig, ihr gänzlich fremd wäre, so wäre auch das Ich kein absolutes Ich, keine absolute Thätigkeit. Es muß also nothwendig dasselbe Factum, welches auf die unendliche Thätigkeit des Ich einen Anstoß übt und sie dadurch begrenzt, in irgend einer Hinsicht selbst wieder von dieser Thätigkeit des Ich hervorgebracht oder bedingt sein. Dies geschieht freilich nicht durch die Thätigkeit des theoretischen Ich; allein das theoretische Ich ist auch nur die eine Seite des absoluten Ich, während die andere Seite das praktische Ich ist, d. h. nach dem obersten Grundsatze der Wissenschaftslehre, das Ich, insofern es das Nicht-Ich bestimmt.

Von dem Prinzip der praktischen W[illegible]e oder dem praktischen Ich.

Das theoretische oder erkennende Ich ist [illegible] e-sehen haben, bestimmt oder begrenzt. Dadur[illegible] m Widerspruch mit dem unendlichen Wesen des [illegible]. Als erkennendes Ich, ist das absolute Ich du[illegible] stand bestim[illegible] eben weil es absolut [illegible] seine Acte [illegible] en, auch diejenigen [illegible]

wisser Hinsicht die Wirkung eines äußeren Gegenstandes zu sein scheinen. Die praktische Philosophie geht daher von dem Grundsatz aus: Das Ich bestimmt das Nicht-Ich.

Der Sinn dieses Satzes ist folgender: Die bestimmte Thätigkeit des Ich oder die Richtung, welche dasselbe auf einen Gegenstand hin nimmt, muß nothwendig aus seiner unendlichen Thätigkeit abgeleitet werden können, welche letztere keinen andern Gegenstand hat, als das Ich selbst. Es entsteht daher die Frage: Wie geht die einfache, absolute Thätigkeit des Ich über in eine beschränkte oder objective Thätigkeit?

Dieser Uebergang aus der absoluten Thätigkeit des Ich in dessen objective und begrenzte Thätigkeit geschieht nicht unmittelbar, sondern es wird zuerst die Thätigkeit des Ich eine zwar objective, aber unendliche, d. h. indem das Ich aus sich selbst herausgeht, richtet es seine Thätigkeit auf ein Object, allein nicht auf ein bestimmtes Object, sondern auf irgend eins, welches dieses auch sei. Das Ich hat nämlich das Streben, aus seinem ursprünglichen Zustande der Einfachheit und Abgeschlossenheit herauszugehen. Als absolutes Ich, ist es ohne Ausdehnung, ohne Bewegung, ein bloßer mathematischer Punkt. Als Ich, muß es aber auf sich selbst reflectiren, muß seiner selbst bewußt werden. Dazu ist nothwendig, daß es aus sich selbst herausgehe, um später in sich selbst zurückzugehen; es muß den ganzen Umfang seiner Kräfte entfalten, es muß sich entwickeln, es muß vorwärts streben. Auf diese Weise verwandelt sich die, anfangs centripetale Richtung des Ich von selbst in eine centrifugale; allein diese centrifugale Bewegung geht doch wieder in das ursprüngliche Centrum zurück, und das Ich, nachdem es seine Thätigkeit im Kampfe mit den Objecten erprobt

und entwickelt hat, kommt wieder zum Abschluß mit sich selbst, wird wieder einfache, identische Einheit.

Dieses Streben des Ich aus sich heraus ist es nun, was zuerst den Anstoß eines äußeren Gegenstandes auf dasselbe möglich macht. Indem das Ich durch seine eigene centrifugale Thätigkeit sich der Außenwelt zukehrt, erfährt es den Widerstand dieser Außenwelt; oder, um uns der Ausdrücke Fichtes zu bedienen, die Bestimmung der Thätigkeit des Ich durch das Object ist erst eine Folge der Selbstbestimmung des Ich zu einer Thätigkeit auf das Object hin.

So haben wir also das Ich unter drei verschiedenen Gesichtspunkten kennen gelernt; nämlich, als absolutes Ich, als unendliches Ich und als endliches Ich. Das absolute Ich ist das Ich an sich betrachtet; das unendliche Ich ist das praktische Ich; das endliche, das theoretische oder erkennende. Das praktische Ich ist das Ich im Kampfe mit den äußeren Gegenständen, deren Widerstand es erfährt, über die aber seine Thätigkeit siegt, ohne sich durch sie in ihrem unendlichen Fortschritt aufhalten zu lassen. Das erkennende Ich dagegen läßt sich von dem Eindruck der äußern Gegenstände überwältigen und versenkt sich in die Betrachtung dieser Gegenstände, statt sie durch seine freie Thätigkeit zu überwinden und zu beseitigen. Im Zustande des Erkennens ist also das Ich gewissermaßen sich selbst entfremdet; in der praktischen Thätigkeit dagegen kommt es wieder zu sich selbst, indem es alle Hindernisse überwindet, welche sein freies Streben hemmen wollten. Das praktische und das theoretische Ich sind die beiden entgegengesetzten Seiten unsres Bewußtseins, beide gleich nothwendig und wesentlich, denn, um es noch einmal zu sagen, unser Bewußtsein oder unser Ich ist, seinem Wesen nach, Fortschritt,

Entwickelung, Einheit der centripetalen und der centrifugalen Bewegung, der Position und der Negation.

Das praktische Ich durchläuft ebenfalls eine dreifache Stufenfolge von Acten oder Momenten; sie heißen: Gefühl, Trieb und Handlung.

Das Ich hat das Streben, den Kreis seiner Thätigkeit ins Unendliche zu erweitern, seine Kraft zu bethätigen und zu entwickeln, und zwar unter solchen Formen, welche seinem eigenen, absolut vollkommenen Wesen möglichst entsprechen. Dieses Streben des Ich nach absoluter Thätigkeit erfährt einen Widerstand, wird gehemmt und, so zu sagen, auf sich selbst zurückgeworfen. Diese gehemmte und auf sich selbst zurückgeworfene Thätigkeit ist das Gefühl.

Die Thätigkeit des Ich läßt sich jedoch von diesem Widerstande nicht zurückhalten; sie strebt aufs Neue vorwärts, um die Idee der Vollkommenheit und der Harmonie, das Ideal unsres praktischen Bewußtseins, zu verwirklichen; sie äußert sich also als unendlicher Trieb.

Allein jetzt beginnt ein neuer Zwiespalt in dem praktischen Bewußtsein selbst. Der Trieb strebt nach Vollkommenheit, nach dem Absoluten, Idealen; die einzelnen Handlungen dagegen, in denen er sich äußert oder verkörpert, sind unvollkommen, beschränkt, endlich. Keine dieser Handlungen vermag daher den Trieb zu befriedigen; er geht zu immer neuen Formen seiner Thätigkeit über; er strebt von Punkt zu Punkt, von Gegenstand zu Gegenstand, immer weiter, seinem Ideale zu, nämlich, der absoluten Vollkommenheit und Harmonie des Bewußtseins.

Somit ist der Endzweck des praktischen und des theoretischen Ich ein und derselbe, nämlich, der Sieg des Ich über das Nicht-Ich, die Unabhängigkeit des Selbstbewußtseins von den äußeren Gegenständen, die Wiederherstel-

lung der Einheit, Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit des Ich.

Wir haben in dem Vorhergehenden die Grundzüge der Fichteschen Philosophie entwickelt, nach Anleitung seiner Hauptschriften, nämlich: des „Begriffs der Wissenschaftslehre,“ der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre,“ des „Grundrisses des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen,“ endlich, der „Einleitung in die Wissenschaftslehre“ (in dem philosophischen Journal, herausgegeben von Fichte und Niethammer). In diesen vier Schriften sind die Grundsätze der Fichteschen Philosophie in streng wissenschaftlicher Form entwickelt. Dieselben Ansichten kehren auch in andern Werken Fichtes wieder, allein mit mehr oder weniger bedeutenden Abweichungen. Wir halten es daher für passend, zuerst jene Hauptwerke unsres Philosophen einer kritischen Analyse zu unterwerfen, um die Grundidee seiner Lehre aufzufinden, und dann erst zur Darstellung und Beurtheilung der andern Theile seines Systems überzugehen.

Das Prinzip der Fichteschen Philosophie ist in der Idee des Ich oder des Selbstbewußtseins enthalten. Wir müssen also versuchen, die Natur dieses Ich, die Formen seiner Aeußerung, seine Eigenschaften und Kräfte kennen zu lernen.

Die Schlußfolgerungen, durch welche Fichte zu der Aufstellung seines Prinzips, der Idee eines einfachen und identischen Ich, gelangt, sind folgende. Alle bestimmte Acte unsres Bewußtseins, sagt er, alle Urtheile, alle Vorstellungen und Empfindungen, wie verschieden sie auch, ihrer Materie nach, sein mögen, setzen jederzeit einen einfachen und identischen Act voraus, der sich in allen gleichmäßig wiederholt. Dieser identische, ursprüngliche Act unsres Bewußtseins

ist das absolute Ich oder die absolute Thätigkeit des Setzens oder Denkens; das Ich ist, so zu sagen, ein einfaches, tautologisches Urtheil; Ich=Ich; d. h., die Idee des Ich bedarf keines Beweises und keiner Erklärung, sie ist eine unmittelbare und zwar die einzige unmittelbare Thatsache unsres Bewußtseins. Wenn wir von allen bestimmten Ideen unsres Bewußtseins abstrahiren, so bleibt uns Nichts übrig, als die Idee einer einfachen Einheit, und diese einfache Einheit ist das Ich.

Dies ohngefähr ist der Gang der Schlußfolgerungen, durch welche Fichte die Realität der von ihm aufgestellten Idee des Ich, als eines einfachen und identischen Wesens, zu erweisen sucht. Sein Beweis gründet sich auf eine Thatsache unsres Bewußtseins, nämlich, auf den identischen Act des Denkens und Urtheilens, der sich, wie Fichte behauptet, in allen unsern einzelnen empirischen Urtheilen wieder findet. Es fragt sich also, erstens: Ist die behauptete Thatsache selbst wahr? und, zweitens: Sind die Schlußfolgerungen richtig, welche unser Philosoph aus dieser Thatsache zieht? Diese beiden Fragen müssen wir durch eine sorgfältige Analyse des Bewußtseins zu lösen versuchen.

Der Kern der Fichteschen Beweisführung ist folgender. Bei jeder Vorstellung eines Einzeldinges haben wie allemal auch das Bewußtsein unsres Ich, oder, um uns philosophischer Ausdrücke zu bedienen, die Idee unsres Ich ist in allen unsern empirischen Vorstellungen enthalten; folglich, schließt Fichte, ist das Ich das oberste Prinzip alles Denkens, denn Dasjenige, was sich in allen einzelnen Ideen wiederfindet, muß nothwendig der Grund oder das Prinzip aller dieser Ideen sein.

Bevor wir auf die Kritik dieser Fichteschen Ansicht eingehen, müssen wir auf die Aehnlichkeit aufmerksam machen,

welche zwischen ihr und den Ansichten zweier andern Philosophen, nämlich, denen von Kant und Descartes, obwaltet. Schon Descartes sagte: Die Idee des Ich oder das: „Ich denke,“ ist die einzige an sich wahre Idee, die einzige, an deren Realität nicht gezweifelt werden kann. Aehnlich sprach sich Kant aus in dem Satze: Alle unsre Vorstellungen sind von der Idee: „Ich denke,“ begleitet.

Die Thatsache, auf welche sich Fichte, im Einklang mit jenen Philosophen, beruft, scheint uns allerdings unableugbar. Wir können Nichts denken, Nichts empfinden, Nichts thun, ohne uns dabei auf irgend eine Weise auf unser eigenes Ich zu beziehen, ohne das Bewußtsein zu haben, daß wir es sind, welche denken, empfinden und handeln. Allein was folgt aus dieser Thatsache? welche Ansicht über unser Ich bietet sie uns dar? wie müssen wir uns die Natur desselben denken, um diese Thatsache zu erklären? Das sind die Fragen, mit deren Untersuchung wir uns zu beschäftigen haben.

Die eben erwähnte Thatsache kann, nach unsrer Ansicht, auf zweierlei Weise erklärt werden, und, je nachdem wir sie auf die eine oder die andere Weise erklären, erhalten wir auch eine ganz verschiedene Ansicht von dem Ich. Wir können nämlich dieses Ich betrachten, entweder, als eine *einfache Einheit*, oder, als einen *Proceß der Entwickelung*. Im erstern Falle, d. h., wenn wir unser Bewußtsein als eine einfache Einheit betrachten, die sich in allen Momenten und unter allen Verhältnissen gleich bleibt, erklären wir uns die Thatsache, daß unser Ich sich in allen Einzelvorstellungen wiederfindet, dadurch, daß wir von der Verschiedenheit dieser Einzelvorstellungen abstrahiren und nur das Allgemeine oder Gemeinsame an denselben auffassen, welches, eben weil es allen Dingen gemein ist, auch unsrem Ich mit den Dingen

gemein ist, welches folglich den Punkt bildet, in dem unser Ich oder unser subjectives Bewußtsein mit der objectiven Vorstellung der Dinge nothwendig zusammentreffen muß. Wenn wir dagegen dem Ich gleichfalls eine Mannigfaltigkeit von Elementen oder Eigenschaften beilegen, so ist das Verhältniß, welches zwischen ihm und den Außendingen stattfindet, ein Verhältniß der Unterordnung oder Einordnung dieser Letztern unter das Ich oder das Bewußtsein; d. h. wir denken uns dann einen allgemeinen Proceß der Entwicklung oder eine Reihe von Entwicklungsmomenten, deren verschiedene Stufen die verschiedenen Einzeldinge sind, deren höchste oder letzte Stufe aber das menschliche Bewußtsein bildet, in welchem also alle frühere Stufen sich wiederholen und welches eben deshalb eine jede dieser Stufen, also ein jedes äußeres Ding, auf irgend einen gegebenen Anstoß hin, gleichsam aus sich selbst hervorholen und zum Gegenstande seiner Vorstellung oder Empfindung machen kann. Jenachdem wir jener erstern oder dieser zweiten Annahme folgen, erhält auch der Begriff: Identität, dessen sich Fichte zur Bezeichnung des Wesens unsres Ich bedient, eine verschiedene Bedeutung. Nehmen wir das Ich für eine einfache Einheit, so bedeutet: Identität, die Negation einer jeden Mannigfaltigkeit im Ich, einer jeden Veränderung und Entwickelung seines eigentlichen Wesens, während, nach der zweiten Annahme, Identität so Viel ist, als Continuität, stetige, fortschreitende Entwickelung. Das Ich, als absolut einfaches Wesen genommen, ist nur so lange mit sich selbst identisch, als es dieselbe Daseinsform, denselben Kreis der Thätigkeit beibehält, d. h. so lange es vollkommen in sich abgeschlossen, ohne Beziehung zu Etwas außer ihm, ohne Bewegung nach außen verharrt. Nach der andern Erklärung dagegen, kann man dem Ich nur insofern Identität beilegen, als es stets

dieselbe Richtung bei seiner Entwicklung verfolgt, als die verschiedenen Stufen dieser Entwicklung nicht abgerissen oder durch Zwischenräume getrennt sind, sondern stetig eine auf die andere folgen, eine in die andere übergehen.

Wir können also ganz kurz sagen: Das Ich, als absolut einfaches Wesen, ist Nichts, als ein mathematischer Punkt; seine Identität besteht in seiner Ausdehnungslosigkeit. Dagegen das Ich, als Prinzip der Entwicklung genommen, ist eine unendliche Linie, die, als stetige Größe, ebenfalls in allen ihren Punkten identisch, d. h. dieselbe Linie ist.

Welche von diesen beiden Erklärungen des Ich ist nun wohl die richtige? Welche dient am Besten zur Auslegung der von Fichte angeführten Thatsache unsres Bewußtseins? Nach unsrer Ansicht, nur die letztere, denn, bestände das Wesen des Ich wirklich in der absoluten Einfachheit, Ausdehnungslosigkeit und Unveränderlichkeit, so wäre es unbegreiflich, wie das Ich in Beziehungen zu der Außenwelt zu treten vermöchte, woher ihm selbst nur die Vorstellung einer Mannigfaltigkeit von Gegenständen käme, oder wie es möglich wäre, daß diese centripetale Bewegung des Ich sich in eine centrifugale verwandelte? Besteht dagegen das Wesen des Ich in der fortschreitenden Entwicklung, so erklärt sich dies Alles auf die leichteste Weise. Die äußeren Gegenstände machen Eindrücke auf unser Bewußtsein, indem die einfachen Elemente, welche sich in ihnen finden, die gleichen Elemente, welche auch in unsrem Wesen enthalten sind, in Bewegung setzen. Unser Bewußtsein empfindet diesen Eindruck der Außendinge oder, richtiger, die in seinem eigenen Wesen vorgehende Bewegung seiner, durch eine gleichartige Bewegung von außen erregten Elemente. Es setzt dieser Bewegung, die für dasselbe eine untergeordnete, fremdartige ist, seine eigentliche, we-

sentliche, entwickeltere Thätigkeit entgegen, und so vereinigen sich in diesem Act des Selbstbewußtseins die Empfindung des äußeren Eindruckes oder vielmehr des durch den äußeren Eindruck hervorgebrachten Zustandes in uns, und das Gefühl unsrer freien, über diesen Zuständen und Eindrücken stehenden Selbstthätigkeit. Wir bilden uns eine Vorstellung von der Realität oder Daseinsform eines Gegenstandes, indem wir auf den Grad und die Art des auf unsre Thätigkeit geschehenen Eindrucks reflectiren.

Wäre unser Ich ein einfaches Wesen, so wäre ein solcher Eindruck unmöglich, da ein einfaches Wesen keine Veränderung erleiden kann. Nur unter der Voraussetzung also, daß unser Ich, d. h., um es allgemeinverständlicher zu sagen, unser Organismus eine Zusammensetzung, ein Complex aller der Elemente ist, welche sich, unter anderen, minder vollkommenen Zusammensetzungen, auch in den übrigen Naturwesen, im Thier, in der Pflanze, im Wasser u. s. w. vorfinden, nur unter einer solchen Voraussetzung ist die Thatsache, daß diese Naturwesen Eindrücke auf uns machen und Vorstellungen in uns erregen, möglich und erklärlich.

Somit führt uns eine unbefangene kritische Untersuchung der Thatsachen unsres Bewußtseins auf ein der Fichteschen Ansicht völlig entgegengesetztes Resultat, nämlich, auf die Erkenntniß, daß unser Ich nicht eine einfache Substanz, sondern vielmehr das entwickeltste, zusammengesetzteste, die größte Mannigfaltigkeit von Elementen in sich enthaltende Wesen ist. Jene Idee eines absolut einfachen Ich ist durch eine willkührliche und verkehrte Abstraction der Philosophen entstanden, durch dieselbe Abstraction, der wir auch die Ideen des leeren Raums, der leeren Zeit u. s. w. verdanken. Der Grund und Zweck dieser Abstraction war der, aus einem einzigen, obersten Prinzip alles Bestehende abzuleiten, denn,

um dies zu können, mußte man das Individuelle an den Dingen hinwegschaffen und sich blos an ihre allgemeinen, einfachen Grundelemente halten. Dies war, wie wir gesehen haben, der Gang aller dogmatischen oder metaphysischen Systeme; und insofern scheint es, als ob die Ichlehre Fichtes uns zu der alten Metaphysik der Realisten und des Descartes zurückführen wolle, welche doch durch die Kantsche Kritik auf immer beseitigt sein sollte. Auch Fichte geht von einem absoluten Prinzip aus; auch Fichte läßt aus diesem einfachen Prinzip alle Dinge hervorgehen und sie zuletzt wieder in dasselbe zurückkehren, und seine ganze Erkenntniß beruht eigentlich auf der Synthese der aprioristischen Begriffe von dem Ich, dem Nicht-Ich u. s. w.

Dennoch unterscheidet sich die Fichtesche Philosophie von allen Systemen vor Kant in zwei sehr wesentlichen Punkten. Einmal, durch eine genauere Auffassung und Darstellung der verschiedenen psychologischen Operationen, zweitens, durch ihre praktische Richtung.

Das System Fichtes enthält eine eigenthümliche Mischung der zwei entgegengesetzten Prinzipien, die sich in der ganzen modernen Philosophie gegenüberstehen, des dogmatischen oder metaphysischen und des kritischen oder praktischen; wir können auch sagen, des Prinzips der Abstraction und des Prinzips der Entwickelung. Eine genauere Prüfung der verschiedenen Theile der Wissenschaftslehre wird uns die Art jener Mischung und das Verhältniß der beiden Prinzipien zu einander deutlich erkennen lassen.

Schon die Definition, welche Fichte von dem Wissen giebt, zeigt ihn als dogmatischen Philosophen. Die Wissenschaft, sagt er, muß alle Einzelbegriffe aus einer einzigen, absolut einfachen und gewissen Idee, ohne Hülfe der Erfahrung, ableiten. Durch diese Definition sagt sich Fichte förm-

lich von dem Kriticismus los, denn der Kriticismus unterschied sich gerade darin von der alten Metaphysik, daß er behauptete, es gebe kein Wissen ohne die Erfahrung.

Auf der andern Seite, unterscheidet sich aber doch auch Fichte von den früheren Metaphysikern und nähert sich den Grundsätzen des Kriticismus durch die Behauptung: das Ich erzeuge die Ideen der einzelnen Gegenstände nicht rein aus sich, sondern es bedürfe dazu der Mitwirkung einer zweiten Kraft, des Nicht-Ich. Nach der Fichteschen Lehre, bestimmt das Ich zwar die Formen oder Voraussetzungen, unter denen das Nicht-Ich auf dasselbe wirken kann; allein die Thatsache selbst, die Einwirkung des Nicht-Ich auf seine eigene Thätigkeit, vermag es nicht im Voraus zu bestimmen oder hervorzubringen. Hier haben wir also auch in der Fichteschen Philosophie ein empirisches Element der Erkenntniß, ein Element, welches nicht durch einen bloßen logischen Act aus der Grundidee des Systems hervorgeht, sondern erst durch eine erfahrungsmäßige, zufällige Thatsache hinzutritt.

Ferner, zeigt sich das dogmatische Prinzip bei Fichte darin, daß er Alles, was ist, in die einfache Einheit des Ich auflöst. Allein sogleich tritt auch wieder das kritische Element hinzu, in der Ansicht, daß das Wesen des Ich in der Entwicklung bestehe. Das Ich, sagt Fichte, ist Alles; das Nicht-Ich ist Nichts, ist ohne Realität; es muß daher in die einfache Einheit des Ich aufgelöst werden, sowohl theoretisch, durch die Abstraction, als praktisch, durch den unendlichen Trieb. Allein in demselben Augenblicke behauptet er, das Ich sei erst dann absolutes Ich, wirkliches Selbstbewußtsein, wenn es aus seinem einfachen Centrum herausgetreten sei und sich im Kampfe mit den äußeren Objecten entwickelt habe.

Endlich, zeigt sich dieser Zwiespalt der metaphysischen und der praktischen Richtung in Fichte am Deutlichsten darin, daß er, auf der einen Seite, die Bestimmung des Ich oder des Menschen in die Selbstbeschauung und Selbstbefriedigung, in die Einkehr in sich selbst und Abkehr von der Außenwelt setzt; während er doch, andrerseits, dem praktischen Ich den Rang vor dem theoretischen einräumt.

So Viel über den Widerspruch in den Grundideen der Wissenschaftslehre. Derselbe Zwiespalt zweier entgegengesetzter Prinzipien kehrt aber auch in allen einzelnen Theilen dieser Theorie wieder. Ueberall sehen wir die Idee der Einfachheit oder Identität im Streit mit der Idee der Thätigkeit oder Entwickelung, und finden den Begriff des Ich, des menschlichen Bewußtseins, bald durch die eine, bald durch die andere dieser Ideen bestimmt. Fichte erklärt das Ich für ein absolut einfaches und unveränderliches Wesen; allein gleichzeitig schreibt er demselben eine unbeschränkte Thätigkeit und Bewegung zu. Gleichwohl ist es offenbar, daß diese beiden Eigenschaften sich widersprechen; denn ein identisches Wesen, in dem Sinne, wie Fichte diesen Ausdruck gebraucht, muß nothwendig stets dieselbe Form des Daseins beibehalten, darf niemals aus dem Kreise der Thätigkeit, den es einmal eingenommen hat, heraustreten; es kann also keinesfalls in einer fortschreitenden Entwickelung begriffen sein. Augenscheinlich hat Fichte bei diese Ansicht vom Ich zwei Gesichtspunkte vermengt, den metaphysischen oder idealistischen und den empirischen oder praktischen.

Das Ich, sagt Fichte, ist anfangs Nichts, als ein mathematischer Punkt, eine einfache, centripetale Bewegung; allein dieses Ich muß auf sich selbst reflectiren; es muß seine Kraft zugleich bethätigen und entwickeln; es muß, als Ich, seiner selbst bewußt werden; deshalb geht es aus seinem

Centrum heraus und strebt ins Unendliche. In diesen Sätzen ist der Uebergang Fichtes aus einer Anschauungsweise in die entgegengesetzte recht bemerkbar. Zuerst betrachtet er das Ich als ein Wesen an sich, als eine absolute Substanz, ohne Beziehungen und Veränderungen; mit einem Male aber legt er demselben eine Bewegung bei, die jenem seinem absoluten Wesen gänzlich entgegengesetzt ist und die sich nur aus dem Prinzip der Entwicklung erklärt. Ein Wesen, dessen Prinzip die Entwicklung, die Thätigkeit ist, steht in jedem Augenblicke in mannigfachen Beziehungen zu der Außenwelt, ist in einer fortwährenden Bewegung und Veränderung begriffen; für ein solches Wesen bedarf es daher keines besonderen Anstoßes von Außen, um es in Bewegung zu setzen und in Beziehungen zu andern Wesen zu bringen. Eine Substanz dagegen, deren wesentlichste Eigenschaft die Identität, die Einfachheit ist, kann unter keiner Bedingung aus diesem ihrem einfachen Zustande heraustreten und eine centrifugale Richtung annehmen. Fichte sagt: das Ich müsse auf sich selbst reflectiren, es müsse seiner selbst sich bewußt werden, und deshalb gehe es aus sich heraus. Allein wir fragen: Warum muß es dies? Wenn das Seinerbewußtwerden nothwendig mit einem Herausgehen des Ich aus sich selbst, mit einem Aufgeben seines einfachen, absoluten Zustandes verbunden ist, wie kann dann in dem Ich, in dem absolut einfachen Wesen selbst die Nothwendigkeit liegen, diese seine Einfachheit zu zerstören? Es ist leicht einzusehen, daß diese vorgebliche Nothwendigkeit nichts Anderes ist, als die Nöthigung, welche die Erfahrung dem Philosophen auferlegte, seine willkührlich gebildete Idee vom Ich durch eine gleich willkührliche Voraussetzung den Thatsachen der Erfahrung anzupassen. Erfahrungsmäßig nämlich finden wir unser Ich in jedem Augenblicke in mannigfachen Beziehungen zur

Außenwelt, also in jenem Zustande des Herausgehens aus sich, den Fichte als das zweite Moment in dem Ich darstellt. Da nun Fichte durch seine logische Abstraction sich einen andern, als diesen erfahrungsmäßigen, Begriff vom Ich gebildet hatte und gleichwohl gegen die Erfahrung nicht verstoßen konnte oder wollte, so mußte er Das, was, erfahrungsmäßig, die wesentliche und einzige Richtung des Ich ist, — die Richtung auf die Außenwelt — zu einem blos Abgeleiteten, zu einer logischen Folgerung aus der absoluten Idee des Ich machen.

Eben so auffallend ist der Widerspruch, der sich in dem Gebrauche der Idee des Nicht-Ich kundgiebt. Bald ist dieses Nicht-Ich die bewegende Ursache für die Entwickelung des Ich, bald wieder ein bloßes Hinderniß für dessen unendliches Streben. Erst scheint es, als ob das Ich selbst das Bedürfniß habe, sich zu objectiviren, seine unendliche formlose Thätigkeit unter bestimmten Formen zu verkörpern; und dann wird doch wieder, als der höchste Zweck der Thätigkeit des Ich, die Aufhebung aller äußeren Formen und die Wiederherstellung des reinen, form- und bestimmungslosen Ich ausgesprochen.

Es ist absolut nothwendig, sagt Fichte, daß das Ich sich entwickele und nach Außen strebe, aber es ist auch absolut nothwendig, daß es dieses Streben wieder aufgebe und in seinen ursprünglichen, einfachen Zustand zurückkehre. Er betrachtet also die Entwicklung des Ich bald als etwas ihm Wesentliches, bald als etwas blos Aeußerliches, Vorübergehendes, ja sogar seinem eigentlichen Wesen Widersprechendes. Eben so ist die Vorstellung, die er sich von dem Widerstande des Nicht-Ich gegen die Thätigkeit des Ich und von der Ueberwindung dieses Widerstandes durch die letztere macht, vollkommen richtig, sobald wir nämlich das Ich als

ein in fortwährender Entwickelung begriffenes Wesen ansehen. Allein sie ist gänzlich unverträglich mit der von Fichte aufgestellten Definition des Ich, als eines absolut einfachen Wesens; denn ein Wesen, welches sich fortwährend entwickelt, nimmt auch fortwährend neue materielle Elemente in sich auf, tritt in immer mannigfachere und verwickeltere Beziehungen zu andern Wesen, entfernt sich also mehr und mehr von seinem ursprünglichen, einfachen Zustande. Wir müssen daher annehmen, daß Fichte, wenn er von der Ueberwindung des Widerstandes äußerer Dinge spricht, darunter nicht sowohl das meint, was wir erfahrungsmäßig darunter verstehen, nämlich, die Beseitigung eines Hindernisses, welches sich der Ausbreitung unserer Thätigkeit in den Weg stellt (wie z. B. die Industrie den Widerstand der Natur überwindet und dadurch dem Menschen eine größere Macht über dieselbe verschafft), sondern daß er dabei jene idealistische oder spiritualistische Erhebung des Menschen über die Natur im Auge hat, jene Verachtung des Endlichen, jene Passivität der Selbstbeschauung, wie sie z. B. den orientalischen Religionen eigen war. Wir sagen damit nicht, daß Fichte wirklich in der Wissenschaftslehre sich auf diesem mystischen Standpunkte befunden habe; vielmehr war damals das mystische Element bei ihm noch von dem praktischen und kritischen darniedergehalten und beide bildeten eine, allerdings wunderliche Mischung. Erst später werden wir jenes mystische oder idealistische Element in seiner vollen Reinheit aus dem kritischen hervorbrechen sehen.

Noch auf einen Punkt müssen wir aufmerksam machen, worin ebenfalls jener innere Widerspruch des Fichteschen Systems zu Tage kommt. Es ist dies das Verhältniß, welches Fichte zwischen dem praktischen und dem theoretischen Bewußtsein annimmt. Ganz richtig sagt Fichte, nur das

praktische Ich besitze eine wirklich unendliche Thätigkeit, kraft deren es den Widerstand der äußeren Dinge überwinde, das erkennende Ich dagegen werde durch den Eindruck der Außendinge bestimmt und gefesselt. Aber, auf der andern Seite, theilt er doch beiden Richtungen des Bewußtseins dieselbe Aufgabe zu, nämlich, die, durch Aufhebung oder Vernichtung der Mannigfaltigkeit der endlichen Erscheinungsformen die absolute Einheit des Bewußtseins wiederherzustellen. Der höchste Zweck der Vernunft ist, nach Fichte, die Abstraction von allem Endlichen, das Denken des reinen Ich; allein eben diese Einheit des Ich und diese Aufhebung des Endlichen ist auch das letzte Ziel des praktischen Triebes.

Kurz, von welcher Seite wir auch die Fichtesche Theorie des Bewußtseins betrachten mögen, überall stoßen wir auf Widersprüche, und es bringt sich uns nothwendig die Ansicht auf, daß Fichte zwei entgegengesetzte Prinzipien vermischt habe, das alte Prinzip des Idealismus und das empirische oder kritische Prinzip.

Die spezielleren psychologischen Untersuchungen Fichtes über die Beziehungen zwischen Subject und Object, über die verschiedenen Vermögen des Bewußtseins u. s. w. sind höchst interessant und zum Theil von einer außerordentlichen Schärfe und Klarheit. Allein auch sie leiden an dem inneren Widerspruche entgegengesetzter Prinzipien, der durch die ganze Wissenschaftslehre geht, und sie werden dadurch häufig dunkel, verworren, ja fast unverständlich. So z. B. ist es eine sehr richtige und wohlbegründete Behauptung, daß wir von dem Wesen der Außendinge durchaus nichts Weiteres wissen, als, daß dieselben gewisse Eindrücke auf uns machen, daß unser Wesen und das Wesen der übrigen Dinge gleichartig ist und wir uns von jenen nur dem Grade nach unterscheiden. Allein die weitere Ausführung und die wahre Nutzanwendung dieser

Ideen fehlt, und statt Dessen verlieren sich dieselben in ein Gewirr unklarer Abstractionen, — eine Folge und ein Beweis davon, daß Fichte die eigentliche Grundidee, die Idee der Entwickelung, nicht klar erkannt hatte. Allerdings herrscht diese Idee vor in der Theorie der Einbildungskraft, des Verstandes und der Urtheilskraft; denn der Eindruck, den das Ich von den Objecten empfängt, die Versenkung desselben in die Objecte, das Fortgehen von einem Objecte zum andern, dies Alles setzt einen Standpunkt des Subjects über den Objecten voraus, einen höheren Grad der Entwickelung; erst in der Theorie der Vernunft kehrt der alte dogmatische Standpunkt zurück, nach welchem das Wesen des Bewußtseins in der Abstraction, in dem leeren Sichselbstsetzen des Ich bestehen soll. Allein auch schon die, übrigens zum großen Theil meisterhaften und klaren Auseinandersetzungen jener ersteren Bewußtseinsoperationen werden häufig durch die mehrmals gerügte Vermischung heterogener Gesichtspunkte verwirrt.

In Bezug auf die Theorie der praktischen Bewußtseinsoperationen, haben wir folgende Bemerkungen zu machen. Zuerst in Bezug auf das Gefühl. Fichte hat zu wenig die tiefere Beziehung zwischen dem praktischen Gefühl und denjenigen Empfindungen aufgefaßt, welche der Vorstellung der äußeren Gegenstände vorhergehen. Nach unsrer Ansicht, sind diese beiden Bewußtseinsacte, dem Wesen nach, Ein und Dasselbe; in beiden nämlich haben wir das Gefühl eines Anstoßes auf unsre Thätigkeit, und erst von der weitern Entwicklung dieses Bewußtseinszustandes hängt es ab, ob derselbe den theoretischen oder den praktischen Bewußtseinsoperationen zugezählt werden soll, je nachdem nämlich unsre Thätigkeit, in Folge eines solchen Anstoßes, entweder den Gegenstand desselben in einer Vorstellung auffaßt, oder, vermöge des praktischen Triebes, ihn umgestaltet und sich

aneignet. Was ferner diesen praktischen Trieb anbelangt, so sind wir mit Fichte darüber einverstanden, daß der Mensch das Bedürfniß oder Bestreben habe, die Außenwelt umzugestalten und sich anzueignen. Allein wir glauben zu bemerken, daß Fichte bei der Erklärung der Natur und der Aeußerungen dieses Triebes ebenfalls verschiedene Gesichtspunkte vermischt hat. Er erklärt nämlich den Trieb für das Streben nach einem bestimmten Zweck, nach dem Zweck, die Außenwelt unsrem Ich gleichzumachen. Allein, indem auf diese Weise der Trieb auf die Erreichung eines bestimmten Zweckes, auf die Herstellung eines bestimmten, als vollendet gedachten Zustandes beschränkt wird, hört er auf, wirklicher Trieb zu sein; denn die wahre Natur des Triebes oder des Strebens besteht (wie wir dies ausführlicher in der Kritik der praktischen Philosophie Kants gezeigt haben) in der unendlichen und stetigen Entwicklung der vorhandenen Zustände, in einem Fortschritt ohne Ende. Fichte selbst scheint dies gefühlt zu haben, denn er sagt: der Mensch finde alle einzelne Resultate seines Handelns und Strebens unvollkommen und unbefriedigend und suche deshalb immer neue Zwecke und neue Mittel für sein unendliches Streben. Weiterhin kommt er freilich wieder auf seine frühere Idee zurück, indem er als den letzten Zweck dieser fortschreitenden Entwicklung der menschlichen Thätigkeit den Zustand einer absoluten Vollkommenheit und Selbstbefriedigung des menschlichen Geistes setzt.

So finden wir denn überall in dieser Wissenschaftslehre, sowohl in ihren allgemeinen Theilen, als in ihren speziellen Ausführungen, die größte Verwirrung der Begriffe und Prinzipien. Auf der einen Seite ist sie voll der glänzendsten Ideen; sie eröffnet uns tiefe und helle Blicke in die dunkeln Räume unsres Bewußtseins und enthält einen Reichthum trefflicher Beobachtungen; auf der andern Seite dagegen sind diese

seinen Beobachtungen und diese klaren Gedanken wieder durch eine rohe Masse metaphysischer Hypothesen und unklarer Abstractionen überbaut und verdeckt.

Gehen wir nochmals die Hauptpunkte durch, in welchen Fichte die Systeme seiner Vorgänger zu reformiren und eine neue Ansicht über den Menschen und sein Verhältniß zur Außenwelt zu begründen versucht hat, so müssen wir zunächst das unbestreitbare Verdienst ihm zugestehen, den Gegensatz, welchen der Sensualismus zwischen Object und Subject aufgestellt und welchen auch Kant nicht völlig zu beseitigen vermocht hatte, auf eine durchgreifendere Weise aufgefaßt und ausgeglichen zu haben. Nach der Theorie der Sensualisten, haben nur die Objecte Realität; die menschlichen Ideen dagegen sind blos subjectiv und haben an jener Realität der Dinge keinen Theil. Kant hatte dies Verhältniß zwischen dem Subject und den Objecten dahin bestimmt, daß er annahm, es bestehe allerdings zwischen beiden eine wesentliche Beziehung und somit auch eine wirkliche Erkenntniß des Objects von Seiten des Subjects; aber freilich nur des Objects in der Erscheinung, nicht des eigentlichen Objects. Kant betrachtete also immer noch das Object oder Ding an sich als etwas von dem Subject absolut Getrenntes, ihm Unzugängliches. Fichte hob diesen schroffen Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, dem menschlichen Bewußtsein und den materiellen Außendingen auf, indem er erklärte, Beide seien wesentlich Eins und Dasselbe; das Nicht-Ich sei nur ein begrenzter Grad derjenigen Realität, welche, in ihrer Totalität, das Wesen des Ich ausmache. Es ist dies dieselbe Ansicht, die wir oben, in der Kritik der Kantschen Theorie, ausführlicher entwickelt haben, weshalb wir auf jene Auseinandersetzung verweisen. Nur wurde diese richtige Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Subject und dem

Object bei Fichte dadurch wieder getrübt und gewissermaßen aufgehoben, daß er den Begriff des Menschen, als eines in einer steten und unendlichen Fortentwickelung begriffenen und ebendeshalb alle frühern Stufen der Entwickelung, alle unvollkommenen Daseinsformen der Natur in sich enthaltenden und wiederholenden Wesens, daß er, sagen wir, diesen Begriff nicht festhielt, sondern immer wieder in die alte metaphysische Vorstellung von der Seele als einer idealen und transscendenten Substanz verfiel, deren Wesen also doch in dem Gegensatze zur materiellen Welt der Objecte, in der Abstraction von diesen, in der reinen Innerlichkeit und Subjectivität besteht. So stellt sich die Fichtesche Theorie, von dieser Seite betrachtet, als der absoluteste Idealismus dar, indem es nämlich das Ansehn gewinnt, als ob die menschliche Seele, kraft eines rein productiven Actes, aus der Einfachheit ihres Wesens eine Mannigfaltigkeit von materiellen Dingen oder wenigstens von Vorstellungen solcher Dinge hervorbringe, wo denn natürlich diese ganze objective Welt als ein bloßes Spiel des menschlichen Geistes, als eine freie Schöpfung desselben erscheint, die er, kraft derselben Freiheit, mit der er sie hervorgebracht, auch wieder vernichten, in sich zurücknehmen könne. Andrerseits, ist allerdings die Wissenschaftslehre, ihrer ausgesprochenen Tendenz nach, zugleich realistisch. Fichte macht ausdrücklich die vorstellende Thätigkeit des Ich oder, wie er es nennt, das Setzen bestimmter Objecte, von einem äußeren Anstoße auf das Ich abhängig. Dieser Anstoß ist es, den das Ich nicht in eine blos ideale, innerliche Vorstellung aufzulösen oder in sich hineinzuziehen vermag; er ist der eigentliche Gegenstand, das fremde, unbekannte X, welches das Bewußtsein nicht zu erklären vermag, sondern als eine empirische Thatsache anerkennen muß, und diese Anerkennung eben soll dem Sy-

stem den Zusammenhang mit der Erfahrung sichern und es vor der Einseitigkeit des transscendenten Idealismus bewahren. Deshalb hat auch Fichte seine Philosophie einen transscendentalen Idealismus genannt, weil dieselbe nämlich, eben durch jene Thatsache eines äußeren Anstoßes, die sie als das erregende und bedingende Moment aller Bewußtseinsthätigkeit betrachtet, immer wieder auf die Erfahrung zurückgeht. Durch diese vollkommen richtige Auffassung des Verhältnisses von Subject und Object würde also, wie gesagt, die Wissenschaftslehre der Einseitigkeit des Idealismus ein für alle Mal entgegen sein, wenn Fichte nicht dadurch, daß er jenen Anstoß dennoch in das Ich hereinzuziehen und als dessen eigne That, nicht als eine ihm fremde Thatsache darzustellen suchte, abermals in jenen Idealismus verfallen wäre. Wir erinnern uns, daß Fichte in der Theorie des praktischen Ich jenen Anstoß, den er in der Theorie des vorstellenden Ich als eine Thatsache angenommen hatte, durch eine freie Thathandlung des Ich zu erklären versuchte, indem er nämlich sagte, das Ich, d. h. der menschliche Geist, habe das Streben, aus sich herauszugehen, seine Thätigkeit in einer Mannigfaltigkeit von Acten zu entfalten. Diesem selbstthätigen Streben des Geistes soll nun ein Anstoß von Außen, der Widerstand der materiellen Welt, entgegenkommen. Fichte sagt: die schon objective (d. h. nach außen gerichtete), aber noch unendliche (d. h. noch nicht auf einen bestimmten Gegenstand gerichtete) Thätigkeit des Ich erfährt einen Anstoß und wird dadurch zu einer endlichen objectiven (d. h. zur Vorstellung dieses bestimmten Gegenstandes).

Hier wird nun schon das Verhältniß zwischen dem Anstoß und der Thätigkeit des Ich ein unklares. Wenn das Ich einmal durch seine eigne Thätigkeit, durch ein inneres Stre-

ben, über seinen ursprünglichen Zustand absoluter Ruhe und Einfachheit hinausgeht, so bedarf es, könnte man sagen, auch keines besondern Anstoßes mehr, um diese Thätigkeit in einer bestimmten Thathandlung zu äußern; der Unterschied, welchen Fichte zwischen der objectiven, aber unendlichen, und der objectiven, aber zugleich endlichen Thätigkeit des Ich macht, ist nicht wohl erklärlich, denn, entweder, das Herausgehen des Ich aus sich selbst, mit andern Worten, das Streben des Geistes nach einer Aeußerung seiner Thätigkeit, wird durch einen äußern Anstoß erregt — dann kann aber nicht von einer absoluten, idealen Selbstbestimmung des Ich die Rede sein; — oder, das Ich, der Geist, bestimmt sich wirklich absolut aus sich selbst zu einer objectiven Aeußerung seiner Thätigkeit, wenn auch zuerst nur ganz im Allgemeinen; dann würde aber dieses absolute Streben, um zur Selbstbefriedigung zu gelangen, auch ohne einen ihm entgegenkommenden Anstoß von Außen sich einen Gegenstand für seine Aeußerung oder Bethätigung schaffen, setzen müssen. Und in der That werden wir später sehen, wie Fichte die materielle Außenwelt lediglich als ein Product der idealen Thätigkeit des Ich betrachtet, indem er sagt: Theoretisch läßt sich das Dasein einer Außenwelt auf keine Weise erklären, denn für unser vorstellendes Bewußtsein verwandelt sich dieselbe in bloße Vorstellungen oder Bilder; allein praktisch besteht dieselbe für uns als etwas Reales, Wirkliches, d. h. unser praktisches Bewußtsein, unser Streben nach absoluter Thätigkeit nöthigt uns, an die Realität einer materiellen Körperwelt zu glauben. In dieser Darstellung ist die Idee des Anstoßes, als eines äußerlichen erregenden Momentes unsrer Thätigkeit, so gut wie gänzlich beseitigt, oder vielmehr der Anstoß ist in das Ich selbst verlegt und dadurch aus einem Widerstande (was er anfänglich zu sein schien)

zu einem Antriebe, Impulse geworden. Die Thätigkeit des Geistes wird durch einen innern Impuls nach derselben Richtung hingetrieben, wo sie dann auf den äußern Gegenstand, als ihr Ziel oder ihren Zweck trifft, und es erscheint somit diese Richtung auf die Außenwelt hin nicht mehr als eine empirische, ohne das Zuthun des Geistes ihm gleichsam aufgedrungene, sondern als eine ihm nothwendige, die eines besondern Anstoßes von Außen gar nicht erst bedarf.

Um in diese, allerdings sehr verwickelte Betrachtungsweise Fichtes, etwas mehr Klarheit zu bringen, müssen wir auf die früher von uns entwickelte psychologische Theorie zurückgehen. Der menschliche Geist hat, wie wir sahen, ein unendliches Streben der Entwickelung. Durch diesen innern Impuls seines Wesens strebt er unablässig vorwärts. Die aus diesem Triebe entspringende Thätigkeit ist aber keineswegs auf einen bestimmten äußern Zweck oder Gegenstand, als ihr absolutes Ziel, gerichtet, sondern nur auf die stetige Aufnahme, Umbildung und Aneignung der gegebnen Gegenstände und ebenhierdurch auf die stetige Fortbildung oder Entwickelung der eignen Zustände, der individuellen sowohl als der allgemeinen gesellschaftlichen. Das Nicht-Ich, d. h. die materielle Körperwelt, wird hierbei betrachtet und behandelt als ein erfahrungsmäßig Gegebnes, als der Stoff, den unsre Thätigkeit (vermöge ihrer Verwandtschaft mit demselben und zugleich doch auch ihres Uebergewichts über denselben) von Außen aufnimmt und umbildet. Hier ist also die ideale Freiheit, die unendliche Thätigkeit des Ich, des Menschen, vereinigt mit der empirischen Zufälligkeit und Aeußerlichkeit der Gegenstände oder Stoffe dieser Thätigkeit. Der Mensch schafft sich nicht die Gegenstände seiner

Thätigkeit (die Natur, andre Menschen u. s. w.), sondern er findet dieselben vor und bildet sie nur nach seinen Ideen, nach den Bedürfnissen seines unendlichen Fortbildungstriebes um. Also können wir sagen: die Thätigkeit des Menschen, d. h. die Entwickelung seiner Zustände und seiner Verhältnisse zur Außenwelt, ist, ihrem Prinzipe oder ihrer Natur nach, etwas Unendliches, durch einen freien innern Trieb Bedingtes, ins Unbestimmte Fortgehendes; die einzelnen empirischen Aeußerungen oder Wirkungen dieser Thätigkeit dagegen sind bestimmt durch die Stoffe oder Gegenstände, welche sie umbildet. So z. B. bearbeitet der Mensch die Erde. Er findet sich auf einem bestimmten Punkte der Erde, also in einer bestimmten Beziehung zu ihr; dies ist die empirische Thatsache; sie ist zufällig und äußerlich; die Beschaffenheit der Erde im Allgemeinen und des Punktes auf der Erde im Besondern, wo der Mensch sich findet, sind etwas ihm Gegebnes, nicht erst von ihm Hervorzubringendes oder Hervorgebrachtes. Die Thätigkeit des Menschen ist also, in Bezug auf ihren Ausgangspunkt oder Stoff (wir können auch sagen: Gegenstand) bestimmt, bedingt, sie ist keine absolut schaffende, sondern nur eine umbildende oder fortbildende.

Hier treffen wir schon auf den ersten und wesentlichsten Irrthum Fichtes. Er betrachtet nämlich die menschliche Thätigkeit als eine absolute, als eine in jeder Beziehung unendliche, d. h. nicht blos in Bezug auf ihren Fortgang, sondern auch auf ihren Anfang, mit einem Wort, als eine Alles aus dem Nichts schaffende.

Die alte Metaphysik ging ebenfalls aus von der Idee einer absoluten Ursache aller Dinge; sie nannte jedoch diese absolute Ursache nicht Ich, sondern Gott. Woher

kommt dies wohl und wodurch unterscheidet sich Fichtes Ich von dem allerrealsten Wesen der Scholastiker, von der Substanz des Spinoza oder der Urmonade des Leibnitz? Dadurch, daß Fichte sich sein Prinzip unter *zwei*, allerdings einander gänzlich widersprechenden Gesichtspunkten dachte, nämlich einmal, *als absolut schaffendes*, das andre Mal, als Prinzip *der unendlichen Entwickelung*. Daher enthält dasselbe, nach der einen Seite hin, die Idee der absoluten Substanz, der Ursache aller Dinge; nach der andern Seite hin, die Idee des praktischen Strebens, der empirischen, stufenweise fortschreitenden, also relativen Entwickelung, kurz, die Idee von Dem, was der Mensch thatsächlich, seinem praktischen Thätigkeitstriebe nach ist. Diese *praktische, empirische, relative* und jene *metaphysische, transscendente, absolute* Richtung sind in dem Fichteschen Prinzip in Eins verschmolzen und für diese Einheit hat Fichte den Namen: Ich gewählt, nicht den Namen: Gott, oder: Absolutes, oder: Substanz u. dgl., und zwar deshalb, weil diese letztern Benennungen nur die eine Seite jener Idee, nämlich, den transscendenten oder metaphysischen Charakter des Prinzips, das absolute Schaffen, andeuten, nicht aber die andre, praktische, den Fortschritt und die Entwickelung. Unter dem Begriff des Ich dagegen läßt sich Beides befassen, denn der praktische Charakter des Ich ist Jedem einleuchtend, die Idee aber, daß der menschliche Geist ein rein ideales, absolutes, die Zwecke seiner Thätigkeit ganz frei aus sich schaffendes Wesen sei, diese Idee war durch die frühere, metaphysische Psychologie, und selbst in vieler Hinsicht, durch die Kantische Philosophie, ebenfalls hinlänglich annehmbar gemacht, um als Prinzip gelten zu können.

Doch kehren wir zu der Betrachtung des Hauptpunktes zurück, nämlich des Verhältnisses, in welchem das Ich zu

den Außendingen steht. Nach der von uns entwickelten Ansicht, ist die Körperwelt der gegebene Stoff, nicht das Product unsrer Thätigkeit, und diese Thätigkeit selbst keine absolut schaffende, sondern nur eine umbildende. Nach der Fichteschen Grundidee dagegen, ist das Ich absolute Thätigkeit, die nicht blos einen vorgefundenen Stoff formt oder umbildet, sondern sich erst den Stoff oder Gegenstand schafft, den sie dann auch selbst wieder umbildet oder entwickelt. Daraus geht nun ein äußerst verwickeltes Verhältniß des Ich zur Außenwelt hervor. Fichte hat dasselbe unter drei Gesichtspunkte zu bringen versucht. Das Ich, sagt er, ist theils absolutes Ich, theils objectiv unendliches oder praktisches, theils objectiv endliches oder theoretisches Ich. Wir wollen diese drei Grundverhältnisse ebenfalls nach unsrer Theorie zu erklären und zu berichtigen suchen.

1) Die Idee des absoluten Ich ist, wie wir dies schon hinreichend erwiesen haben, Nichts, als eine willkührliche metaphysische Abstraction.

2) Das praktische Ich entspricht der von uns aufgestellten Idee der fortschreitenden Entwicklung des Menschen. Die Außenwelt ist hierbei der Stoff der menschlichen Thätigkeit; jeder empirische Zustand, den der Mensch vorfindet, wird von seiner Thätigkeit erfaßt, umgestaltet, überschritten. Auch dies hat Fichte anerkannt und ausgesprochen durch seine Idee des Triebes, der über jede bestimmte Zweckhandlung hinausgehet. Allein, auf der andern Seite, hat er diese richtige Idee von dem praktischen Streben des Menschen gleich wieder, so zu sagen im Keime, vergiftet, indem er die fortschreitende Entwicklung des Menschen, — welche zwar eine immer vollkommnere, leichtere und freiere Umbildung der materiellen Stoffe, niemals aber eine gänzliche Erhebung über diese

Stoffe, eine Losreißung des Menschen von der Körperwelt, bedingt, — indem er diese Entwicklung fälschlicherweise in einer solchen mystischen Einkehr des Menschen in sich selbst und Abkehr von der Außenwelt, also, in einer *Abstraction* suchte.

3) Dadurch wird endlich auch das Verhältniß zwischen dem *praktischen* und dem *theoretischen* Ich wesentlich verrückt. Das theoretische Ich, sagt Fichte, läßt sich durch den Anstoß, den die Außendinge auf dasselbe machen, in seinem Vorwärtsstreben aufhalten; es versenkt sich in die Außendinge, statt über dieselben hinauszugehen. Soweit ist die Auffassung des theoretischen Bewußtseins vollkommen richtig. Die Empfindung ist, wie wir früher gezeigt haben, eine Unterbrechung der vorwärtsstrebenden Thätigkeit des Ich durch den Anstoß oder Eindruck, den die Außendinge darauf machen, indem sie den Fortbildungsproceß des Ich hemmen und die darin aufgenommenen niedern Elemente wieder freimachen. Insofern nun die Vorstellung aber diesen Eindruck festhält, fixirt, ist sie eine Störung unsrer eigentlichen, freien Thätigkeit, und Fichte hat somit ganz richtig das Verhältniß derselben zum praktischen Bewußtsein aufgefaßt, indem er sagt, unsre Thätigkeit müsse den Eindruck der äußern Gegenstände überwinden, dürfe sich nicht von ihnen festhalten lassen, sich nicht in ihr Anschauen verlieren. Allein an eben diesem Punkte lenkt Fichte abermals in die Irrwege seiner metaphysischen Abstraction ein. Wenn er nämlich auf der einen Seite treffend sagt, die Bestimmung des Menschen sei nicht das müßige Anschauen der Dinge, sondern ihre praktische Verarbeitung, das Weiterstreben über jeden bestimmten Zustand hinaus, den unsre Vorstellung fixiren möchte, so weist er doch in demselben Augenblicke dem theoretischen Bewußtsein eine Richtung an, die dasselbe gänzlich von dem praktischen

abführt, nämlich, die metaphysische Abstraction von dem Endlichen, das Denken des absoluten Ich, die mystische Selbstbeschauung. Hierdurch ist das Verhältniß der Unterordnung, in welches Fichte das theoretische Bewußtsein zu dem praktischen gebracht hatte (hierin den von Kant eingeschlagenen Weg weiter verfolgend), wieder aufgehoben, und, wie das praktische Ich selbst in zwei divergirende Richtungen auseinandergeht, eine wirklich praktische — Ausbildung der materiellen, politischen, socialen Interessen der Menschheit — und eine ideale, transscendente, — Einkehr des Menschen in sich, Erhebung über das Irdische, — so trennt sich auch die theoretische Thätigkeit von der praktischen ab und verfolgt ihren eignen Weg; oder vielmehr, die theoretische Thätigkeit fällt, in ihrem letzten Stadium, dem reinen Vernunftdenken, zusammen mit der einen Richtung des praktischen Bewußtseins, mit derjenigen nämlich, welche fälschlicherweise in dasselbe eingeschwärzt ist, der spiritualistischen oder ascetischen. Denn was könnte das Endresultat der consequent durchgeführten, metaphysischen Abstraction, des reinen Sichselbstdenkens des Ich, Anderes sein, als die Abstreifung alles Irdischen, Materiellen, nicht blos im Denken, sondern auch im Wollen und Fühlen, also ganz Dasselbe, was auch jene ascetische Richtung der praktischen Thätigkeit beabsichtigt.

Wir glauben nunmehr den in der philosophischen Grundanschauung Fichtes herrschenden Widerspruch hinreichend und nach allen Seiten hin beleuchtet zu haben. Dieser Widerspruch pflanzt sich nun aber auch in die angewandten Theile des Fichteschen Systems fort und spaltet dessen ganze philosophische Wirksamkeit in zwei, wesentlich von einander verschiedene Richtungen oder Phasen, eine praktische und mystische. Jede dieser beiden Richtungen umfaßt eine

Anzahl von Schriften unsres Philosophen, in denen sie sich abspiegelt; wieder andre Schriften stellen den Uebergang aus der einen Richtung in die andre dar. Wir werden daher diese sämmtlichen Schriften in einer solchen Reihefolge durchgehen, daß wir zunächst die der praktischen Richtung angehörigen, sodann die zwischen der praktischen und der mystischen getheilten, endlich die vorzugsweise einen mystischen oder doch spiritualistischen Charakter tragenden analysiren und beurtheilen.

Praktische Richtung Fichtes.

Fichte hat sich mit den rein speculativen Theilen der Wissenschaft nie mehr als vorübergehend beschäftigt. Die Naturwissenschaften, die Theorie der Kunst, selbst die Wissenschaft vom Menschen, die Anthropologie schienen ihm keine würdigen Gegenstände für ein tieferes und umfänglicheres Studium. Sein lebhafter, thatenkräftiger Geist und seine edle Begeisterung für die Vervollkommnung der Menschheit trugen ihn weit über die begrenzte Sphäre bloßer theoretischer Forschungen hinaus und richteten seinen Blick ausschließlich auf die großen und wichtigen Fragen der politischen und socialen Entwicklung, welche eben zu jener Zeit Deutschland in Bewegung setzten.

Der Kriticismus hatte den Eifer für die rein metaphysischen Speculationen abgekühlt. Die Wissenschaft von der Natur und vom Menschen, als Naturwesen, war aus dem Reiche der philosophischen Deductionen und Hypothesen verwiesen und in die Hand der Erfahrung zurückgegeben. Die Künste, namentlich die Poesie, gediehen unter der Pflege der größten Geister Deutschlands. Dagegen schienen die praktischen Wissenschaften, Moral, Politik, Religion einer großen Umgestaltung entgegenzugehen und das Zusammenwirken aller geistigen Kräfte in der Nation zu verlangen.

Zu der Zeit, wo Fichte seine ersten philosophischen Werke schrieb, war die französische Revolution noch in vol-

lem Gang. Der junge deutsche Philosoph nahm lebhaften Antheil an diesem großen und glorreichen Ereigniß, in welchem er die Morgenröthe einer neuen Zeit, eines Jahrhunderts der Aufklärung und Freiheit für die ganze menschliche Gesellschaft zu erblicken glaubte. Er verhehlte sich zwar weder die traurigen Verirrungen der Führer dieser Bewegung, noch die Leiden, welche dieselbe über Frankreich gebracht hatte, und über andre Länder ebenfalls zu bringen drohte; allein gleichwohl hing er mit ganzer Seele dem Prinzip dieser Revolution an und vertheidigte ihre Rechtmäßigkeit gegen die Anhänger des historischen Rechts und der unbeschränkten Feudalmonarchie. Es erschien in dieser Zeit eine kleine Schrift unter dem Titel: „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution.“ Obgleich diese Schrift den Namen ihres Verfassers nicht an der Stirn trug, so errieth man denselben doch bald aus dem klaren und hohen Geist, in dem sie geschrieben war. Es war Fichte, welcher durch die Behandlung dieser wichtigen Zeitfrage zu dem Ruhme des Gelehrten und Philosophen den eines freisinnigen und aufgeklärten Publicisten hinzufügte.

Fichte begründet in dieser Schrift die Rechtmäßigkeit der Revolutionen, d. h. der Veränderungen in der Regierungsform eines Staates, auf den Socialcontract. Nach seiner Ansicht, beruht die Autorität der bestehenden Gewalten lediglich auf der allgemeinen Uebereinstimmung des Volks. Die politischen Einrichtungen und Regierungsformen haben den Zweck, das wahre Wohl und die Interessen des Volks zu befördern. Daraus folgt, daß eine Gewalt, welche das Vertrauen des Volks nicht mehr besitzt, nicht ferner über dasselbe herrschen kann; daß Einrichtungen, welche zu Misbräuchen und Ungerechtigkeiten Anlaß gaben, abgeschafft oder verändert werden müssen. Jeder Staatsbürger, welcher den

Geist der bestehenden Regierung oder die politischen Einrichtungen des Staats, in dem er lebt, als unverträglich mit seinen Ansichten vom Recht und von der Sittlichkeit, mit seinem Triebe nach Wohlsein und geistiger Vervollkommnung erkennt, hat das Recht, den Staat zu verlassen und den Vertrag, kraft dessen er Mitglied dieser Staatsgesellschaft ist, aufzuheben. Sobald nun auf diese Weise die Mehrzahl der Bürger aus dem Staatsvertrage herausgetreten sind, so können diese eine neue Staatsgesellschaft unter einer neuen Regierung und mit einer neuen Verfassung bilden. Dies ist der Weg, wie eine Revolution auf friedliche und gesetzliche Weise zu Stande gebracht wird.

Glückliche Einfalt des deutschen Philosophen, welcher glaubte, Revolutionen ließen sich machen, wie Systeme, durch logische Schlußfolgerungen und Beweisführungen! Doch, Dem sei wie ihm wolle! Immerhin muß man es Fichte Dank wissen, diese hochwichtige Frage mit einer so edeln Begeisterung aufgefaßt zu haben und Einer der Ersten in Deutschland gewesen zu sein, welche sich gegen den unbeschränkten Despotismus der Regierungen, gegen die Vorrechte des Adels und der Geistlichkeit aussprachen.

Im Uebrigen nahm in Deutschland die auch hier entstandene geistige Bewegung zunächst nicht die Gestalt einer Opposition gegen die Misbräuche der Regierung an, wie es in Frankreich der Fall gewesen war, sondern sie äußerte sich, getreu dem Wesen des deutschen Geistes, unter mehr idealen und wissenschaftlichen Formen. Ueberall zeigte sich ein reger Eifer für sociale Reformen, für die Vervollkommnung des menschlichen Geistes, für die Aufklärung. Man wollte die ganze Gesellschaft neu gestalten, indem man sie von dem drückenden Joch religiöser Vorurtheile, von dem Pedantis-

mus veralteter Moralbegriffe, überhaupt von dem ganzen Ballast überlebter Ideen und Einrichtungen befreite. Individuelle Freiheit, Aufklärung, Menschenwohl, sittliche und geistige Vollkommenheit, das waren die Losungsworte dieser socialen Bewegung, an deren Spitze sich die Philosophie stellte, welche durch die Macht ihrer speculativen Ideen, durch die Autorität ihrer gewaltigen Decrete alles Bestehende umzugestalten, Erfahrung und Praxis überflüssig zu machen sich vermaß.

Kant hatte nur den ersten Schritt zu einer Reform der praktischen Wissenschaft gethan. Er hatte, durch Zerstörung der alten Dogmen der Moral und der Religion, Platz für neue Ideen geschaffen; aber er hatte dem menschlichen Geist kein positives Ziel seiner Thätigkeit angewiesen; er hatte die individuelle Freiheit entfesselt, ohne doch den Gebrauch und das Zusammenwirken dieser freigewordenen Kräfte im Staat und in der Gesellschaft zu organisiren. Die praktische Philosophie Kants war Nichts, als ein Uebergangssystem; sie bereitete eine neue Ordnung der Dinge vor, aber ohne sie wirklich festzustellen und zum Abschluß zu bringen. In seiner Eigenschaft als kritischer Philosoph, glaubte Kant seine Aufgabe hinlänglich erfüllt, wenn er die Grundelemente und die nothwendigen Bedingungen der künftigen socialen Reform erforscht, wenn er die Lebensfragen der Zeit von allen Seiten beleuchtet und zum Bewußtsein gebracht hätte. Allein nach ihm mußte ein thatkräftiger, schöpferischer Geist kommen, um das belebende Wort über die zerstreuten Elemente der Gesellschaft auszusprechen, um Licht in die Verworrenheit der Ideen zu bringen, und die Menschheit, welche rathlos zwischen Aberglauben und Zweifel hin- und herschwankte, mit starker Hand einem festen Ziele entgegenzuführen.

Es war eine große und erhabene Aufgabe, welcher Fichte sich unterzog. Sehen wir, wie er sie gelöst hat.

Sittenlehre.

Die Sittenlehre Fichtes entfernt sich in ihren Grundsätzen nur wenig von der Kantschen. Oberster Grundsatz ist, das Ich müsse seine Handlungen durch seine eigne absolute Thätigkeit und Freiheit bestimmen, d. h. es dürfe aus keinem andern Beweggründen handeln, als nach seinem innern Triebe der Thätigkeit und Freiheit. Nach Fichte bestimmt die menschliche Vernunft durch sich selbst oder a priori alle Zwecke ihrer Thätigkeit; alle körperlichen und geistigen Kräfte stehen in ihrem Dienst und helfen ihre Absichten fördern. Die Ausbildung dieser Kräfte, die Erziehung des Individuums, sowie die allgemeine Civilisation der menschlichen Gesellschaft tragen dazu bei, die Lösung dieser Aufgabe zu erleichtern.

Diese Ansichten Fichtes über das Sittengesetz gleichen, wie wir dies schon bemerkten, denen Kants in den meisten Punkten. Dennoch besteht zwischen den Moralsystemen beider Philosophen eine bemerkenswerthe Verschiedenheit. Das Fichtesche Moralprinzip ist positiver, als das Kantsche; es enthält mehr Elemente des Fortschritts und der organischen Entwickelung in sich; es stimmt besser zu den allgemeinen Zwecken und Interessen der Gesellschaft. Wenn man die Sittenlehre Kants in ihrer ganzen Strenge anwenden wollte, so müßte man den Menschen in die Einsamkeit verweisen und dürfte es ihm nicht verargen, wenn er, in seinem stolzen und erhabenen Tugendeifer, die Vorzüge der Civilisation und der Interessen des gesellschaftlichen Lebens geringschätzte. Die Fichtesche Moral dagegen drängt das Individuum zur Theilnahme

an den allgemeinen Kulturfortschritten der Gesellschaft, zur Entwicklung seiner Kräfte im Verband mit Anderen, mit einem Worte, sie macht die Menschen gesellig, sie flößt ihnen Liebe zur Thätigkeit, Theilnahme für die allgemeinen Kulturinteressen ein.

Um diese Richtung der Fichteschen Philosophie kennen zu lernen, dürfen wir freilich nicht bei seiner Sittenlehre stehen bleiben, welche nur die allgemeinsten Grundzüge seiner praktischen Ansichten enthält, sondern müssen die übrigen Theile seiner praktischen Philosophie, seine Rechtslehre und seine Schriften politischen, staatswirthschaftlichen und kulturphilosophischen Inhalts betrachten, in denen jene Ansichten ihre weitere Ausführung finden.

Rechtslehre.

Auch die Rechtslehre muß von dem obersten Grundsatz der praktischen Philosophie ausgehen, d. h. von der Idee der absoluten Thätigkeit des Ich. Diese Idee setzt nun zu ihrer Verwirklichung, Zweierlei voraus, einmal eine materielle Außenwelt, als Gegen- oder Widerstand der idealen Thätigkeit des Ich, und zweitens, eine Mehrheit von Subjecten, welche insgesammt mit Vernunft und Thätigkeit begabt sind und mit denen daher unser Ich in Wechselwirkung steht. So wie wir niemals thätig sein können, ohne unsre Thätigkeit auf einen äußern Gegenstand zu richten, ebenso vermögen wir diese Thätigkeit nicht anders zu entwickeln, als in steten Beziehungen zu der Thätigkeit anderer Individuen. Der Zustand der Einsamkeit, welchen viele Philosophen fälschlicher Weise als den Naturzustand des Menschen und als die wahre Quelle aller seiner Rechte und Pflichten betrachtet haben, widerspricht durchaus den Ideen unsrer Ver-

nunft; es giebt kein anderes Recht, als dasjenige, welches aus den gegenseitigen Beziehungen der Individuen zu einander in der Gesellschaft entsteht.

Die erste Form, unter welcher die Rechtsidee sich darstellt, ist das Privatrecht. Jeder Einzelne nämlich hat einen bestimmten und begrenzten Kreis von Thätigkeit und Freiheit, und folglich auch das Recht, alle andre Individuen von diesem Kreise auszuschließen. Der oberste Grundsatz des Privatrechts läßt sich daher so ausdrücken: Ein Jeder soll die Freiheitssphäre des Andern schonen und seine eigene Freiheit innerhalb der Grenzen, welche seine Vernunft ihm vorschreibt, beschränken. Weil nun diese Vernunftregel nicht immer von allen den Individuen, aus denen die Gesellschaft besteht, beobachtet wird, so muß es positive Gesetze und eine oberste, von Allen anerkannte Gewalt geben, welche über die Befolgung dieser Gesetze wacht. So verkörpert sich gewissermaßen die Rechtsidee in dem Staate.

Der Staat ruht auf dem Gemeinwillen des Volks. Dieser Gemeinwille stellt sich dar in Form eines Contractes, vermöge dessen jedes Mitglied der Gesellschaft sich, ausdrücklich oder stillschweigend, verpflichtet, den positiven Gesetzen des Staats und den Aussprüchen der Behörden zu gehorchen, unter der Bedingung, daß jene Gesetze und diese Behörden den freien Gebrauch seiner Kräfte innerhalb der gesetzlichen Schranken auf keine Weise verhindern.

Das Volk ist der Souverain; es herrscht, aber es regiert sich nicht selbst, sondern erwählt besondere Behörden für die Geschäfte der vollziehenden und der richterlichen Gewalt. Das Volk ist einziger und oberster Gesetzgeber. Eine Nationalversammlung, unter dem Namen Ephorat, soll, außer ihren Functionen als gesetzgebender Körper, auch mit der Aufsicht über die Handlungen der Regierung betraut werden. Einen

besonders hohen Werth legt Fichte der Polizei bei, der er die Sorge für die genaue Befolgung der Gesetze und für die öffentliche Sicherheit anheimgiebt.

Die Frage nach der besten Regierungsform ist, nach Fichte, nicht eine Rechtsfrage, sondern eine Frage der Politik; d. h., es giebt kein Gesetz unsrer Vernunft, welches eine bestimmte Regierungsform als nothwendig vorschriebe, sondern die Lösung dieser Frage hängt von einer Menge zufälliger und empirischer Verhältnisse ab.

Das Völkerrecht hat die nothwendigen Bürgschaften für die Sicherheit und die persönliche Freiheit der Bürger eines Staats in ihrem Verkehr mit den Bürgern eines andern Staates aufzustellen; desgleichen die Gesetze des Kriegs, des Friedens, der Verträge u. s. w.

Wie man sieht, hat auch Fichte, wie schon vor ihm Kant, seine politischen Ansichten größtentheils aus der demokratischen Verfassung Frankreichs geschöpft, ist jedoch in ihrer Anwendung und Durchführung weit consequenter verfahren, als sein Vorgänger. Doch läßt er sich freilich, auf der andern Seite, wieder allzusehr von der Vorliebe für das Centralisations- und Bevormundungssystem leiten. In seinem ungestümen Eifer für die Verwirklichung der Rechtsidee, überlegt er nicht genug die Natur und die Wirkungen der Mittel, welche er für diesen Zweck anwendet, und opfert deshalb häufig die persönliche Freiheit einer unklaren Idee von Staatswohl und Civilisation. Er bedenkt nicht, daß Freiheit, Glückseligkeit, überhaupt alle Güter, und gerade die kostbarsten, ihren Werth für den Menschen verlieren, wenn sie ihm durch eine äußere Gewalt aufgedrungen werden; daß nur die vollkommenste Autonomie der Einzelnen die feste Grundlage freisinniger Institutionen bildet, und daß die Lo-

fung einer constitutionellen Regierung keine andere sein kann, als: Gehen lassen.

In der That hatte auch die französische Revolution, obschon sie das Joch der alten Feudalmonarchie und Aristokratie brach und die Freiheit in ihre Rechte einsetzte, dennoch die wahre Bedeutung der constitutionellen Prinzipien noch keineswegs zur Anerkennung gebracht. Die Parteiführer der Revolution, Männer von Geist und Thatkraft, voll Begeisterung für die neuen Ideen, allein ohne feste Grundsätze, ohne Erfahrung, ohne Selbstverleugnung, glaubten sich berechtigt, den aufgelösten und richtungslosen Elementen der Gesellschaft eine neue Gestaltung nach ihrem Gutdünken zu geben. Sie beherrschten, durch die Schrecken der Gewalt und der Intrigue, Regierung und Nationalversammlung, drangen dem ganzen Volke die Gesetze ihrer Willkühr auf und mordeten, im Namen der Freiheit, Diejenigen, welche sich weigerten, ihrer Tyrannei zu gehorchen.

Deutschland war noch weit mehr von der wahren politischen Freiheit entfernt. Zwei große Mächte lenkten damals die Geschicke dieses Reiches: Oestreich und Preußen. Oestreich, der treue Bundesgenoß des römischen Stuhls, ausschließlich bemüht, seine Herrschaft über die verschiedenen Länder, die es unter seinem Scepter vereinigte, zu befestigen, hatte eine streng conservative und stabile Politik angenommen und verschloß seine Grenzen standhaft dem Eindringen der neuen Ideen, welche in dem übrigen Deutschland hier und da Eingang gefunden hatten. Nur einmal, unter der glänzenden Regierung Kaiser Josephs II. nahm Oestreich an der allgemeinen geistigen Bewegung Theil. Damals ward die Verwaltung nach freisinnigeren Grundsätzen geführt, die Freiheit des Denkens fand Schutz gegen die Tyrannei der Kirche; eine Menge Klöster wurden aufgehoben und über-

haupt der Einfluß des Pabstthums bedeutend beschränkt. Allein diese Reformen, mit übereiltem Eifer und unvorbereitet ins Leben gerufen, hatten keine nachhaltigen Erfolge. Nach dem Tode Josephs und schon bei seinen Lebzeiten erhob sich eine mächtige Reaction gegen diese Neuerungen, und bald nahm die östreichische Politik wieder ihren bedächtigen und gemessenen Gang an.

Das politische System Preußens war das gerade Gegentheil des östreichischen. Schon im dreißigjährigen Kriege war der Kurfürst von Brandenburg einer der gefährlichsten Gegner des römischen Reiches und einer der kräftigsten Verfechter des Protestantismus gewesen. Seit jener Zeit hatte die hohenzollernsche Dynastie, welche, außer dem Kurfürstenthum Brandenburg, auch noch das Herzogthum Preußen, als ein Lehen der polnischen Krone, besaß, fortwährend ihre Anstrengungen darauf gerichtet, sich von der Oberhoheit des Reichs freizumachen und die volle Souveränität über ihre Staaten zu erlangen. Der große Kurfürst, Friedrich Wilhelm I., that hierzu den ersten entscheidenden Schritt, indem er, ohne die Vollmacht des Kaisers oder des Reichstags, den Schweden, welche noch einen Theil Deutschlands inne hatten, den Krieg erklärte und sie in der glorreichen Schlacht von Fehrbellin besiegte. Sein Sohn, Friedrich I., nahm den Titel eines Königs von Preußen an, was als eine förmliche Unabhängigkeitserklärung vom Reich gelten konnte. Allein erst unter Friedrich dem Großen trat der, nunmehr unter einem Namen vereinigte, preußisch-brandenburgische Staat in die Reihe der Mächte vom ersten Range ein, stark genug, um Oestreich die Herrschaft in Deutschland streitig zu machen. Der klare Geist Friedrichs des Großen übersah sehr wohl die nachtheilige Stellung, in der sich Preußen, gegenüber seinem mächtigen Nebenbuhler, befand. Für Oestreich stritt der Glanz

der Kaiserwürde, das Nationalgefühl, das Ansehen der mit ihm eng verbundenen Kirche. Oestreich war der vorzugsweise historische Staat, der Repräsentant der Vergangenheit, der Bewahrer des alten germanischen Geistes, der alten Größe des römisch-deutschen Reichs. Preußen war ein junges Königreich, dessen verschiedene Theile sich kaum noch zu einer compacten Einheit verbunden und durchdrungen hatten. Preußen, in dieser neuen Gestalt, hatte keine historische Basis; sein Rang und seine Macht ruhten auf keinem legitimen Titel; sie waren Nichts, als eine Usurpation, eine Schöpfung des Genies und des Glücks seiner Herrscher. Friedrich II. begriff, daß, um diese Stellung zu behaupten und zu befestigen, es einer klugen und aufgeklärten Politik bedürfe; daß man den Mangel materieller Stärke durch die Entwicklung der moralischen und intellectuellen Kraft der Nation ersetzen müsse. Deshalb ermunterte er Künste, Wissenschaften und Gewerbe, beschützte die Freiheit des Denkens und Glaubens und suchte in der ganzen Nation Aufklärung und Bildung zu verbreiten, um den Volksgeist zu kräftigen und zu großen Thaten anzuspornen. Er verbesserte die Gesetzgebung und die Rechtspflege; er beschränkte die Willkühr der Behörden und die drückenden Vorrechte der bevorzugten Stände, um der ganzen Nation ein gleiches Interesse für die Größe des Staats einzuflößen, um sich der Sympathien anderer Völker zu versichern und den übrigen Regierungen zu imponiren. Endlich regelte er die ganze Verwaltung des Landes nach einem neuen System, um alle Kräfte des Staats auf die leichteste und vollkommenste Weise benutzen zu können und zugleich Volk und Regierung einander näher zu bringen. Durch solche Mittel gelang es dem Genie Friedrichs des Großen, seinem Staate die imposante Stellung unter den Großmächten Europas und den Einfluß auf die kleinern

Staaten Deutschlands zu verschaffen, welchen Preußen seit dieser Zeit mit so glücklichem Erfolg zu behaupten gewußt hat. Preußen wurde für das gesammte Deutschland das Vorbild des modernen Staates, begründet auf den Fortschritt und die Aufklärung. Seine Universitäten, welche die größten Gelehrten aus allen Theilen Deutschlands an sich zogen, seine verbesserte Gesetzgebung, seine wohlgeordnete Verwaltung, vor Allem aber der Ruhm seiner Waffen und der kriegerische Geist seines Volks verschafften dem preußischen Staate die Achtung des gesammten Deutschlands.

Die übrigen deutschen Regierungen verfolgten, mit wenigen Ausnahmen, eine beschränkte und ruhmlose Politik, deren einziger Zweck war, die Völker in der Unfreiheit und Unmündigkeit zu erhalten, den Fürsten aber und ihrem Adel den unbeschränkten Genuß der Nationalgüter zu verschaffen. Die Mehrzahl der deutschen Fürsten ahmte die Pracht und Verschwendung nach, die am Hofe Ludwigs XIV. herrschte, und nahm zugleich die despotischen Grundsätze seiner Regierung an.

Unter solchen Umständen, war es nicht zu verwundern, wenn das preußische System als das Ideal einer aufgeklärten und freisinnigen Politik betrachtet wurde, einer Politik, welche den Fortschritt mit der Ordnung, die Freiheit des Volks mit den Vorrechten und der Würde der Krone zu verbinden wußte; wenn die Bewunderung der großen Eigenschaften des Stifters dieses Systems die Nation vergessen ließ, nach den Bürgschaften ihrer Freiheit zu streben, welche doch niemals nothwendiger sind, als dem Genie und der persönlichen Größe gegenüber.

Dies also war der Stand der politischen Ideen zu der Zeit, wo Fichte auftrat. Auf der einen Seite, war es die Revolution, welche in Anarchie und in dem Despotismus

der Massen und der Parteien unterging; auf der andern Seite, die absolute Regierung, welche sich freiwillig mit liberalen Formen und Bürgschaften umgab. Beide Zeitrichtungen spiegeln sich in der Philosophie Fichtes. Sein kräftiger und strebender Geist ist getheilt zwischen der sansculottischen Begeisterung für Freiheit und Gleichheit und der aristokratischen Sucht, den Stempel seines Genies auf die Kulturbewegung seiner Zeit zu drücken. In seinem Systeme vermischen sich die verschiedenartigsten Elemente — die strengen und nüchternen Grundsätze der Kantschen Moral, die politischen und socialen Ideen der französischen Revolution, die administrativen und staatswirthschaftlichen Theorien, welche die preußische Regierung mit einem so glücklichen Erfolg ins Leben eingeführt hatte; endlich, die, allen Deutschen eigene, Hinneigung zur Mystik, zum Kosmopolitismus und zum Systematischen.

Zum Beweise Dessen führen wir zunächst einige Stellen aus einem Werke Fichtes an, welches wenig gekannt ist, welches jedoch, sowohl durch seinen Gegenstand, als auch durch die eigenthümliche Behandlung dieses Gegenstandes, ein hohes Interesse in Anspruch nimmt. Es ist dies die Schrift „der geschlossene Handelsstaat."

Diese Schrift zerfällt in drei Bücher, welche betitelt sind: Philosophie, Zeitgeschichte und Politik. In dem ersten Buche oder der Philosophie des Handels entwickelt Fichte folgende Ideen. Der Staat, sagt er, hat die Pflicht, unter seine einzelnen Bürger sowohl die Arbeit, als auch deren Ertrag zu vertheilen; deshalb muß die Regierung jedem Bürger vorschreiben, welches Gewerbe er treiben solle; sie muß ihn einer strengen Prüfung unterwerfen, ehe sie ihn zu der Betreibung seines Gewerbes zuläßt (Fichte verlangt sogar, es solle kein Kaufmann „angestellt" werden, bevor

er Rechenschaft abgelegt habe, woher er seine Waaren zu ziehen gedenke); sie muß seine Arbeit fortwährend beaufsichtigen; endlich aber, muß sie die gesammte industrielle und commercielle Bewegung des Staats in allen ihren Theilen und nach allen Seiten hin kennen, beherrschen und regeln. Wenn also z. B. die Regierung bemerkt, daß ein Gewerbszweig überfüllt ist, so muß sie auf so lange den Zudrang zu diesem Gewerbszweige beschränken, bis das Verhältniß desselben zu den andern Gewerbszweigen wiederhergestellt ist. Fehlt es dagegen einer Industrie an Concurrenten, so muß die Regierung dafür sorgen, daß sich die nöthigen Kräfte und Capitalien derselben zuwenden, und muß, erforderlichen Falles, durch Prämien aus der Staatskasse oder durch Ankauf von Waaren für Rechnung des Staats eine bestimmte Anzahl von Bürgern zur Ergreifung des verlassenen Gewerbszweiges aufmuntern. Desgleichen muß die Regierung darauf bedacht sein, daß die Bürger nicht ihre Thätigkeit der Manufactur- und Fabrikindustrie zuwenden, bevor die nöthigeren Zweige der Industrie, — der Ackerbau und die für die ersten Lebensbedürfnisse der Menschen arbeitenden Handwerke hinlänglich entwickelt sind. Auch die *Preise* der Waare hat die Regierung nach einem bestimmten Gesetze zu regeln (wobei der Maßstab gilt, daß der Producent so Viel für seine Producte erhalten müsse, daß er während der Verfertigung derselben mit der seinem Geschäfte angemessenen Annehmlichkeit leben könne) und sie muß streng wachen, daß diese Preise nicht überschritten werden. Endlich, muß die Regierung den Handel möglichst innerhalb der Grenzen des Staats zu halten suchen und darf ihren Bürgern einen Verkehr mit andern Nationen nur in besondern Fällen und unter besondern Einschränkungen gestatten. Der Vernunftstaat, sagt Fichte, muß ein durchaus *geschlossener Handelsstaat* sein.

Das Recht und die Pflicht der Regierung, in der eben angegebenen Weise den gesammten Verkehr der Nation zu beherrschen und zu ordnen, leitet Fichte aus dem Vernunftzwecke selbst her, vermöge dessen allen Menschen der Trieb nach möglichster Vollkommenheit und Glückseligkeit inwohne. Dieser Trieb finde seine Befriedigung nur in einer möglichst vollkommenen Theilung der Arbeit, indem Jeder einen bestimmten Zweig der Thätigkeit übernehme, andre Zweige der Thätigkeit Andern überlasse und mit diesen dadurch in ein Verhältniß der Wechselwirkung trete. Dieses Verhältniß wird geregelt durch eine Art von Vertrag, wonach z. B. der Ackerbauer sich verbindlich macht, einmal, seine Bedürfnisse an Kleidung und andern Bequemlichkeiten des Lebens nicht selbst zu fabriciren, sondern von dem Fabrikanten oder Künstler (so nennt ihn Fichte) zu entnehmen; zweitens aber diesem von seinen Ackerbauproducten so Viel zu liefern, als jener zu seinem Unterhalte und seiner Annehmlichkeit bedarf, während, umgekehrt, der Künstler dem Ackerbauer verspricht, dessen Producte gegen seine eignen einzutauschen; der Kaufmann endlich die Vermittlung zwischen den verschiedenen Zweigen der Production und Fabrikation übernimmt und sich dafür ebenfalls einen Gewinnst ausbedingt. Dieses vertragsmäßige Verhältniß zwischen Producenten, Künstlern und Kaufleuten (so wie zwischen den einzelnen Unterabtheilungen jedes dieser Gebiete) hat nun der Staat fortwährend aufrecht zu erhalten; dadurch sorgt er für das Wohlbefinden der Einzelnen, wie für den Wohlstand des Ganzen, den Nationalreichthum. Denn, sagt Fichte, der Nationalreichthum beruht wesentlich auf der richtigen Vertheilung der Arbeit und ihres Ertrags unter alle Bürger; er soll nicht sein Wohlstand einiger weniger Individuen, — der oft das auffallendste Zeichen und der wahre Grund des höchsten Uebelbefindens

der Nation ist, — sondern wirklicher Wohlstand Aller, der ganzen Nation.

Fichte gründet also auf das Prinzip der Theilung der Arbeit — ein unstreitig ebenso naturgemäßes, als wichtiges Prinzip — die Anforderung einer strengen Scheidung der verschiedenen Arbeitsgebiete, eines strengen Zunftzwanges. Nicht allein Production und Fabrikation im Allgemeinen, sondern auch jeder einzelne Fabrikations- und Productionszweig sollen aufs Schärfste abgegrenzt und in dem ausschließlichen Besitze ihres bestimmten Arbeitsgebiets geschützt werden. Desgleichen soll der Consument nicht unmittelbar von dem Producenten oder Fabrikanten kaufen dürfen, sondern nur durch Vermittlung des Kaufmanns, wie aber auch, andererseits, der Kaufmann gezwungen ist, jedem Verkäufer bestimmte Artikel abzunehmen, jedem Käufer davon so Viel abzulassen, als er braucht. Auf diese Weise sind Production und Fabrikation, Kauf und Verkauf immer nach dem wirklichen Bedürfnisse der Staatsangehörigen berechnet; Abfluß und Zufluß sind regelmäßig, und, wenn einmal eine Störung dieses regelmäßigen Ganges der Handlung eintritt, (wenn z. B. ein Kaufmann einem Abkäufer eine Waare verweigert, wenn ein Producent nicht an den Kaufmann, sondern direct an die Consumenten verkauft oder wenn ein Fabrikant nicht so Viel fabricirt, als er, nach der Berechnung der Regierung, fabriciren sollte) so wird eine derartige Störung, auf die Anzeige und Klage der Betheiligten, sogleich durch obrigkeitliches Einschreiten beseitigt.

Fichte geht aber auch noch tiefer in die Einzelheiten dieser Vorschläge ein und giebt die Mittel zu ihrer Ausführung an. So z. B. untersucht er, wie das festgestellte Gleichgewicht der Production und Consumtion gegen die Wechselfälle des Feldbaues sicherzustellen sei. In dieser Hinsicht macht er

folgende Vorschläge. Wenn in Jahren des Ueberflusses die Producenten mehr Früchte gewonnen haben, als sie, nach dem für sie festgesetzten Verhältnisse (welches nach dem Durchschnittsertrage von etwa fünf Jahren zu berechnen ist) zu liefern verpflichtet sind, so geben sie den Ueberschuß an den Staat ab, der ihnen den Betrag dafür gutschreibt. Ist nun vielleicht in demselben Jahre in andern Gegenden des Staats Weniger erbaut worden, als der Bedarf der Consumenten erheischt, so vertheilt der Staat das an ihn abgelieferte überschüssige Getreide an diejenigen Producenten, welche das ihnen aufgegebene Quantum nicht geliefert haben und schreibt dasselbe sich gut. Oder, ist zufällig einmal im ganzen Staatsgebiete Ueberfluß an Getreide vorhanden, so läßt die Regierung dasselbe bei den Kaufleuten auf ihre Rechnung aufspeichern, um es in den Jahren des Miswachses, gleichfalls auf die angegebene Weise, zu vertheilen. Für einigen Ueberschuß muß der Staat immer sorgen und zwar gleich von Anfang an. Ein Staat, der sich zu einem Vernunftstaate oder geschlossenen Handelsstaate umbilden wollte, würde daher gutthun, anfangs noch nicht ganz so viel Fabrikanten anzustellen, als er, ohne Rechnung auf möglichen Miswachs, wohl ertragen könnte, dagegen dem Ackerbau mehr Hände zuzuweisen, als derselbe, ohne diese nöthige Vorsicht, bedürfen würde.

Eine zweite, wichtige Frage, welche Fichte aufwirft und auch sogleich selbst zu erledigen versucht, ist die: Ob dieses Gleichgewicht durch die Einführung des Geldes gefährdet und durch den steten Fortschritt der Nation zu höherm Wohlstande verändert werde? Als Auskunftsmittel gegen eine solche Veränderung schlägt Fichte die Einführung eines Landesgeldes vor, und zwar in folgender Weise. Die Regierung regelt zunächst die Preise aller Waaren nach einem Grund-

maß, wozu sie diejenige Waare wählt, die durch das Bedürfniß ihres Gebrauchs und die Regelmäßigkeit ihrer Erzeugung am Meisten einen gleichbleibenden Werth hat; diese ist das Korn. Sie bestimmt also, nach dem Verhältniß der im Umlauf befindlichen Menge von Waaren einer gewissen Gattung zu dem vorhandenen Korne, wie viel Maß Korn ein gewisser Theil dieser Waare werth sei. Ist dies geschehen, so schafft die Regierung ein Geld, als Repräsentanten oder Werthzeichen der vorhandenen Summe Kornes. Wenn also z. B. von einer Aernte zur andern eine Million Maß Korn in den Handel gebracht wird, daneben aber an andern Waaren so Viel als der neunfache Werth dieses Kornes beträgt, so würde der Staat zehn Millionen solcher Werthzeichen schaffen müssen, deren jedes ein Maß Korn oder ein Quantum anderer Waare von gleichem Preise repräsentirte. Nennen wir jedes solches Werthzeichen einen Thaler, so würden hiernach zehn Millionen Thaler in Umlauf gesetzt werden müssen.

Dieses Verhältniß des Geldes zu der im Umlauf befindlichen Waare wird nun aber dadurch verändert, daß diese Letztere sich vermehrt, was die natürliche und unausbleibliche, auch durchaus nicht unvortheilhafte Folge der steigenden Kultur des Volkes ist. Um nun das gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen, hat der Staat zwei Mittel in Händen; entweder, er vermehrt die Summe des umlaufenden Geldes in demselben Verhältniß, wie sich die Summe der Waare vermehrt hat; oder, er setzt die Preise der Waaren herunter, indem er ein anderes Verhältniß derselben zu dem Korn und dessen Repräsentanten, dem Gelde, annimmt. In dem ersteren Falle wird er das neugeschaffene Geld, ohne alles Aequivalent, an die Familienväter, nach dem Verhältnisse des einzelnen zu der Gesammtheit der Nation, vertheilen müssen. Auf diese Weise wird jeder Schwankung in den Preisen der

Waaren, jedem Misverhältniß in der Vertheilung des Geldes unter der Bevölkerung vorgebeugt und doch gleichwohl der allgemeine Wohlstand der Nation fortwährend vermehrt.

In dem zweiten Buche der genannten Schrift, welches die Ueberschrift „Zeitgeschichte" führt, und worin Fichte von dem Zustande des Handelsverkehrs in den gegenwärtigen wirklichen Staaten spricht, finden sich folgende Betrachtungen, die wir hier ausführlicher wiedergeben, weil sie eine Menge der wichtigsten socialen Fragen berühren, an deren Lösung auch unsre Zeit unausgesetzt noch arbeitet, und weil in ihnen Ansichten entwickelt werden, die seitdem zum großen Theil in praktische Versuche übergegangen sind.

Die Völker des christlichen Europas, sagt Fichte, bildeten lange Zeit nur eine große Familie. Von gleichem Stamm entsprungen, einer Kirche unterworfen, durch innere Staatseinrichtungen noch nicht von einander getrennt, — da es damals kaum noch eigentliche Staaten mit einer bestimmten Verfassung und einer obersten Centralgewalt gab — betrachteten sie sich als verbunden, und verkehrten unter einander, wie Bürger eines einzigen Staats.

„Während jener Zeit des christlichen Europas," fährt Fichte fort, „hat sich auch das Handelssystem gebildet, das, wenigstens seinen Grundzügen nach, bis auf die gegenwärtige Zeit fortdauert. Jeder Theil des großen Ganzen und jedes Individuum baute, fabrizirte, erhandelte von andern Welttheilen, was es, seiner natürlichen Lage nach, am Zweckmäßigsten vermochte, und brachte es durch alle Theile desselben Ganzen ungehindert auf den Markt, und die Preise der Dinge machten sich von selbst. In dieser Gegend bemächtigte man sich ausschließend dieses Nahrungszweiges, in einer andern eines andern, und, wem kein Nahrungszweig ausschließend zu Theil wurde, mußte eben armseliger leben,

ohne doch dabei ganz zu Grunde zu gehen. An eine Berechnung dieses Handels gegen die gesammte inländische Production war nicht zu denken, indem es ja keinen eigentlichen, gemeinschaftlichen Oberherrn gab und Alles in der Anarchie war. Noch war, bei der geringen Verbreitung der Künste, nicht zu befürchten, daß der Markt überführt werden, der Fabrikant und der Kaufmann leiden, oder Mangel an Nahrungsmitteln für ihn eintreten werde; noch, bei der einfachen Lebensart und den eingeschränkten Bedürfnissen der Menschen, daß der Producent der gewohnten Waare werde entbehren müssen. Der Handel war in diesem Zustande durchaus frei, ohne Berechnung so wie ohne Beschränkung.

Die Anwendung auf den gegenwärtigen Zustand der Dinge, ist leicht zu machen. Ist das ganze christliche Europa, mit den hinzugekommenen Colonien und Handelsplätzen in andern Welttheilen, noch immer ein Ganzes, so muß freilich der Handel aller Theile mit allen freibleiben, wie er ursprünglich war. Ist es im Gegentheil in mehrere, unter verschiedenen Regierungen stehende Staatsganze getrennt, so muß es eben so in mehrere, durchaus geschlossene Handelsstaaten getrennt werden.

Wir sind zur Quelle des größten Theils der noch bestehenden Misbräuche gekommen. Im neuen Europa hat es eine geraume Zeit hindurch gar keine Staaten gegeben. Man steht gegenwärtig noch bei den Versuchen, welche zu bilden. Man hat, ferner, die Aufgabe des Staats bis jetzt nur einseitig und nur halb aufgefaßt, als eine Anstalt, den Bürger in demjenigen Besitzstande, in welchem man ihn findet, durch das Gesetz zu erhalten. Die tiefer liegende Pflicht des Staats, Jeden in den ihm zukommenden Besitz erst einzusetzen, hat man übersehen. Dieses Letztere aber ist nur dadurch möglich, daß die Anarchie des Handels eben

so aufgehoben werde, wie man die politische allmälig aufhebt, und der Staat eben so als Handelsstaat sich schließe, wie er in seiner Gesetzgebung und seinem Richteramte geschlossen ist.

Alle Einrichtungen, welche den unmittelbaren Verkehr eines Bürgers mit dem Bürger eines andern Staats erlauben oder voraussetzen, betrachten im Grunde Beide als Bürger eines Staats und sind Ueberbleibsel und Resultate einer Verfassung, die längst aufgehoben ist, sind in unserer Welt nicht passende Theile einer vergangnen Welt. Jene Systeme, welche Freiheit des Handels fordern, jene Ansprüche, in der ganzen bekannten Welt kaufen und Markt halten zu wollen, sind aus der Denkart unserer Vorältern, für welche sie paßten, auf uns überliefert worden; wir haben sie ohne Prüfung angenommen und sie uns angewöhnt, und es ist nicht ohne Schwierigkeit, andere an ihre Stelle zu setzen."

Fichte beschreibt sodann ausführlicher die Folgen, welche dieser Zustand der allgemeinen Handelsfreiheit oder, wie man es jetzt nennt, des freien, internationalen Handels sowohl für die Einzelnen als auch für ganze Nationen hat. In Bezug auf das Erstere, also den eigentlich volkswirthschaftlichen und socialen Theil der Frage, äußert sich Fichte folgendermaßen: „Es entsteht," sagt er, „ein endloser Krieg Aller im handelnden Publicum gegen Alle, als Krieg zwischen Käufern und Verkäufern; und dieser Krieg wird heftiger, ungerechter und in seinen Folgen gefährlicher, je mehr die Welt sich bevölkert, der Handelsstaat, durch hinzukommende Acquisitionen, sich vergrößert, die Production und Künste steigen, und dadurch die in Umlauf kommende Waare an Menge und mit ihr das Bedürfniß Aller sich vermehrt und vermannigfaltigt. Was bei der einfachen Lebensweise der Nationen ohne große Ungerechtigkeit und Bedrückung abging,

verwandelt sich, nach erhöhten Bedürfnissen, in das schreiendste Unrecht und in eine Quelle großen Elends. Der Käufer sucht dem Verkäufer die Waare abzudrücken, darum fordert er Freiheit des Handels, d. h. die Freiheit für den Verkäufer, seine Märkte zu überführen, keinen Absatz zu finden und aus Noth die Waare weit unter ihrem Werthe zu verkaufen. Darum fordert er starke Concurrenz der Fabrikanten und Handelsleute, damit er diese, durch Erschwerung des Absatzes, bei der Unentbehrlichkeit des baaren Geldes, nöthige, ihm die Waare um jeden Preis, den er ihnen aus Großmuth machen will, zu geben. Gelingt ihm dies, so verarmt der Arbeiter, und fleißige Familien verkommen in Mangel und Elend, oder wandern aus von einem ungerechten Volke. Gegen diese Bedrückungen vertheidigt sich oder greift auch wohl den Vorrath an der Verkäufer durch die mannigfaltigsten Mittel, durch Auskaufen, durch künstliche Vertheuerung und dergl. Er setzt dadurch die Käufer in die Gefahr, ihre gewohnten Bedürfnisse plötzlich zu entbehren oder sie ungewöhnlich theuer zu bezahlen und in einer andern Rücksicht darben zu müssen. Oder er bricht an der Güte der Waare ab, nachdem man ihm am Preise abbricht. So erhält der Käufer nicht, was er zu erhalten glaubte; er ist betrogen; und mehrentheils entsteht, bei schlechter, leichter Arbeit, noch überdies ein reiner Verlust an der öffentlichen Kraft und Zeit nnd den Producten, die so übel verarbeitet werden. Kurz, Keinem ist für die Fortdauer seines Zustandes, bei der Fortdauer seiner Arbeit; im Mindesten die Gewähr geleistet, denn die Menschen wollten durchaus frei sein, sich gegenseitig zu Grunde richten."

Sodann bespricht Fichte auch die Verhältnisse, die sich unter den Staaten selbst bei einem solchen allgemeinen Verkehr bilden, die Handelsbilanz, die verschiedenen Mittel, welche die

Regierungen anwenden, dieselbe zu Gunsten ihrer Länder zu wenden, und die Wirkungen dieser Mittel auf das Wohlbefinden der Bürger eines solchen Staates selbst. Auch in diesem Theile seines Werks entwickelt Fichte Ideen, die zwar jetzt, bei den bedeutenden Fortschritten, welche seit jener Zeit die Nationalökonomie gemacht hat, weniger neu sind, als sie es vielleicht damals, mindestens in Deutschland, waren, deren Darstellung jedoch und Begründung bei unserm Philosophen kennen zu lernen, um so interessanter ist, da eben jetzt über deren Richtigkeit oder Falschheit so lebhaft und mit so allgemeiner Theilnahme gestritten wird.

Die Maßregeln, sagt Fichte, welche die Regierungen gewöhnlich ergreifen, um ihren Staaten eine günstige Handelsbilanz zu verschaffen und den Nationalreichthum zu vermehren, z. B. Aus- und Einfuhrverbote, Herbeiziehung von Arbeitern vom Auslande, Prämien u. s. w., erreichen zwar meistentheils ihren Zweck, nämlich den, eine augenblickliche Vermehrung des Nationalreichthums oder doch Verminderung der Abnahme desselben herbeizuführen; allein in ihren weitern Folgen erweisen sie sich nichts destoweniger als verderblich, sowohl für den Staat selbst, der sich ihrer bedient, als auch für das ganze Staatensystem und die Gesellschaft im Allgemeinen.

„Es ist klar," sagt Fichte, „daß, nachdem nur eine Regierung diese Maßregeln öffentlich befolgt und von dem Beisammensein in einer gemeinschaftlichen Handelsrepublik für sich und ihre Nation ausschließende Vortheile zu ziehen sucht, alle andere Regierungen, die darunter leiden, dieselben Maßregeln befolgen müssen, wenn sie nur ein wenig weise sind; daß, nachdem eine Nation ein Uebergewicht im Handel errungen hat, diejenigen, die dadurch gedrückt werden, alles Mögliche anwenden müssen, um dieses Uebergewicht zu schwä-

chen und sich ins Gleichgewicht zu schwingen, und daß sie dies, wenn es auf Kosten der überwiegenden Nation nicht sogleich möglich sein sollte, ebenso gern auf Kosten einer andern, noch schwächern thun werden. Es entsteht, zu der feindseligen Tendenz, welche ohnedies alle Staaten gegen alle wegen ihrer Territorialgrenzen haben, noch eine neue um das Handelsinteresse und ein allgemeiner, geheimer Handelskrieg.

Jene Bemühungen der im Handel verlierenden Nationen werden denn doch auf die Länge nicht ohne günstigen Erfolg sein. Ihnen haben wir dazu nur Glück zu wünschen; aber welches ist hierbei der Erfolg für die Staaten, die bisher das Uebergewicht des Handels hatten? Durch jeden neuen Schritt des Auslandes zur Unabhängigkeit von ihnen verlieren sie eben so Viel an dem gewohnten Nationalreichthum, und, wenn die Regierung fort dieselben Abgaben zieht, an ihrem innern Wohlstande, oder, wenn die Regierung die Abgaben nach demselben Maßstabe herabsetzt, verliert diese in gleichem Maße an ihrer bisherigen Macht gegen das Ausland. Hätte sie diese Macht etwa nur auf eine Zeitlang gewollt und für die Erreichung eines vorübergehenden Zwecks, der vernünftigerweise nicht füglich ein anderer sein kann, als die Erlangung ihrer natürlichen Grenzen und mit ihr die Sicherheit vor jedem Kriege; hätte sie sich des vorübergehenden Zeitpunktes ihres pecuniarischen und kriegerischen Uebergewichts bedient, um diesen Zweck wirklich zu erreichen, so könnte sie sich dieses Sinken ruhig gefallen lassen; sie hat Alles, was sie bedarf, sie schließe sich auch als Handelsstaat und sei sich selbst genug. Aber welchem von den bestehenden Staaten läßt sich wohl eine solche Bescheidenheit zuschreiben? Hätte sonach die vorausgesetzte Regierung auf die Fortdauer ihres ehemaligen Uebergewichts gerechnet und, weil ihre vernünftigen

oder vernunftwidrigen Zwecke noch nicht erreicht sind, darauf rechnen müssen, so wäre sie durch die Fortschritte des Auslandes sehr in Nachtheil gesetzt. Ihr Sinken würde von den Nachbarn bald bemerkt und der im Handel geschwächte Staat nun auch noch durch Kriege geschwächt werden.

In einem noch weit nachtheiligeren Lichte erscheint dieses System, wenn man auf den wahren Zweck sieht, den die Regierungen bei der Einrichtung des Handels sich vorsetzen sollten, auf die Sicherung ihrer Unterthanen. Diese Sicherung wird ebensosehr durch die Klugheit gefordert, als durch die Gerechtigkeit, von welcher letztern wir hier ganz absehen wollen. Die Erhaltung der innern Ruhe ist nothwendig der erste Zweck der Regierung und muß der Beförderung ihrer Macht nach Außen stets vorangehen, indem die Letztere durch die Erstere bedingt ist. Jene Sicherung Aller bei dem gewohnten Zustande wird nur durch die im ersten Buche beschriebene genaue Berechnung der verschiedenen Stände der Nation gegen einander und durch die völlige Schließung des Handels gegen das Ausland, keineswegs aber durch die hier angeführten unvollständigen Maßregeln erreicht. Kein Staat, der auf Absatz an das Ausland rechnet und, auf diese Rechnung hin, die Industrie im Lande ermuntert und lenkt, kann seinen Unterthanen die Fortdauer dieses Absatzes sichern. Legt der Nachbar sich auf dieselben Nahrungszweige, oder auch, wird er durch ein Verbot seiner Regierung plötzlich genöthigt, diese ausländische Waare zu entbehren, so ist der Arbeiter ohne Nahrung und verkommt in Mangel. Der einzige Trostgrund, den man auf diesen Fall anführt, ist der, daß diese Stockung des gewohnten Handels doch nicht auf einmal eintreten werde; daß man schon an einem andern Orte Absatz finden werde, wenn man an diesem ihn verliere; daß man auf andre Nahrungszweige sich werfen werde, wenn es mit dem einen nicht

mehr recht fortwolle. Abgerechnet, daß plötzliche Waarenverbote im Auslande doch auch augenblickliche und schnelle Verlegenheiten hervorbringen können, wird durch jene Langsamkeit des Verfalls in der That Nichts erspart, als der zu merkliche und auffallende Anblick der Verarmung. Aber, die da zu Grunde gehen, gehen doch zu Grunde, und es ist, dem Wesentlichen nach, für die Nation einerlei, ob es in einem Jahre geschieht oder in zwanzig. Kein Fabrikant, der nur auf Absatz im Inlande rechen kann und darauf gewiesen wird, ist, ohngeachtet aller Erschwerung der Einfuhr derselben Waare aus dem Auslande und aller Vertheuerung dieser ausländischen Waare durch Auflagen, seines Absatzes sicher, wenn es nur überhaupt erlaubt bleibt, diese Waare in unbestimmter Menge einzuführen. Der Markt kann überführt und er sowohl, als der Ausländer genöthigt werden, unter dem Preise zu verkaufen, oder seine Landsleute fahren doch fort, die theuere, aber beliebtere oder in der That bessere ausländische Waare, statt der inländischen wohlfeilern, zu kaufen; oder der Ausländer findet neue Vortheile, die ihn in den Stand setzen, seine Waaren, ohngeachtet des darauf liegenden Impostes, zu einem niedrigern Preise zu verkaufen, als der Inländer. Eine aufmerksame Regierung wird freilich in diesem Falle ins Mittel treten und den Impost abermals erhöhen; aber während dieser Zeit sind schon diejenigen Fabrikanten, die den Verlust nicht ertragen konnten, zu Grunde gegangen und alle beschädigt.

Die andere Seite der Nachtheile ist sogleich klar und bedarf nicht vieler Worte, um auseinandergesetzt zu werden. Ohnerachtet aller Beförderung der inländischen Industrie, kann kein Staat seinen Unterthanen zusichern, ihre gewohnten Bedürfnisse stets zu einem billigen Preise zu haben, der von der unberechneten und nicht in seiner Gewalt befindlichen

Zufuhr der Ausländer abhängt. Die Letztern bleiben durch einen Zufall ganz weg und es mangelt nun ihre Waare; oder sie bringen die Waare in geringerer Menge und die Preise der Waaren steigen.

Man sage (welchen Umstand ich blos im Vorbeigehen berühre), man sage nicht, daß ich hier aus nicht zugestandnen philosophischen Grundsätzen den Regierungen ein Geschäft anmuthe, das sie nimmermehr als das ihrige anerkennen werden; indem ich voraussetze, daß sie dem Arbeiter Arbeit und Absatz, dem Käufer den nöthigen Vorrath der gewohnten Waaren um einen billigen Preis schaffen sollen. Dafür müsse Jeder selbst sorgen und die Regierung dabei unbehelligt lassen. Aber von jeher haben in allen policirten Staaten Fabrikanten, deren Werkstätten, aus Mangel an Absatz oder an rohem Stoffe, plötzlich still stehen mußten, oder ein Volk, das in Gefahr kam, der ersten Nahrungsmittel zu entbehren oder das gegen alles Verhältniß gegen den bisherigen Preis theuer bezahlen mußte, im dunklen Gefühl des Rechts sich an die Regierungen gewandt, und von jeher haben diese die Klagen nicht abgewiesen, als für sie nicht gehörig, sondern Rath geschafft, so gut sie es vermochten, im dunklen Gefühl ihrer Pflicht und in der klaren Aussicht auf die Gefahren eines Aufruhrs von Volkshaufen, denen die äußerste Noth Nichts übrig läßt, das sie noch zu schonen hätten.

Ebensowenig wird durch die beschriebenen unvollständigen Maßregeln, in denen keine Berechnung der auf den Markt zu bringenden Waare gegen das Bedürfniß der Käufer und keine Festsetzung der Preise stattfindet, der oben beschriebene Krieg der Käufer und der Verkäufer gegen einander aufgehoben. Also, alle Nachtheile eines durchaus freien Handels bleiben bei jener halben und unvollständigen Beschrän-

kung desselben nach wie vor. Dagegen werden durch die Letztere neue Nachtheile herbeigeführt.

Durch Verbote ausländischer Waaren oder durch Auflagen darauf werden die bisherigen Preise dieser Waaren nothwendig erhöht und, was daraus folgt, einem Jeden an seinem bisherigen Wohlstand oder wenigstens an demjenigen, den er ohne jene beschränkenden Gesetze erschwungen haben würde, Abbruch gethan. Nun hat allerdings, der Strenge nach und im bloßen Vernunftstaate, kein Mensch Anspruch auf einen höhern Wohlstand, als denjenigen, der aus dem Klima, das er bewohnt, und aus der Kultur der Nation, deren Mitglied er ist, erfolgt, wenn nicht etwas Anderes vorhergegangen ist, wodurch man ihm diesen Anspruch gegeben hat. Aber so Etwas ist in allen jetzt bestehenden Staaten vorhergegangen. Sie gehen alle, seit längerer oder kürzerer Zeit, von einer Verfassung aus, in der der Handel durchaus frei war; jeder Einzelne hat Anspruch auf alle Vortheile, die ihm seine Kraft in der ungeheuren Handelsrepublik, deren selbstständiges und freies Mitglied er war, gewähren konnte, er ist im Genuß dieser Vortheile aufgewachsen, er hat sich an diesen Genuß gewöhnt, weil er auf die lebenslängliche Dauer desselben mit gutem Grunde rechnen konnte; seine Regierung, die alles Dieses mit ansah, hat dazu stille geschwiegen und durch dieses Stillschweigen jene Fortdauer, so viel an ihr liegen würde, garantirt. Wäre er durch einen Zusammenfluß von Natururſachen beraubt oder sie ihm vertheuert worden, so müßte er es tragen, wie jeden andern von der willenlosen Natur herrührenden Unfall; aber, daß ein freies Wesen mit Freiheit und Besonnenheit ihn derselben beraube, daß seine Regierung ihr stillschweigend gegebenes Wort zurücknehme, ist allerdings eine Verletzung seines Rechts.

Dieses Unrecht, das zwar unvermeidlich ist und gegen

mannigfaltiges anderes Unrecht deckt, dennoch aber, der Strenge nach, Unrecht bleibt, fühlt dunkel die Nation, wenn sie es auch etwa nicht deutlich aus Gründen entwickeln kann. Sie fühlt sich Etwas genommen, auf dessen sichern Besitz sie schon rechnete. Dazu kommt noch die allgemeine Unwissenheit des großen Haufens über die wahren Zwecke, die jede verständige Regierung bei dergleichen Handelsbeschränkungen hat; sie glauben, daß man es ihnen nehme, lediglich um es allein zu haben und sich dadurch zu bereichern; um die Staatseinkünfte auf diesem Wege zu vermehren, nachdem man einen andern gar nicht mehr finde. Daher sind alle Abgaben dieser Art verhaßter, als jede andere alte und gewohnte, die vom Grundeigenthum erhoben wird, und daher ist das Publicum immer geneigter jede Vertheuerung der Dinge, die gar mancherlei Gründe haben kann, kurz und gut auf die Abgaben zu schieben.

Es entsteht Haß im Herzen der Unterthanen und mit diesem Hasse ein Krieg gegen sie, der durch List und zuletzt wohl gar durch offene Gewalt geführt wird; es entsteht Schleichhandel und ein künstliches System der Defraudation. Der Betrug gegen die Regierung hört in der Meinung des Volks auf, ein Vergehen zu sein, und wird zur erlaubten und rühmlichen Selbstvertheidigung gegen den allgemeinen Feind."

Hiermit schließt Fichte die Betrachtung des geschichtlichen Verlaufs und des gegenwärtigen Zustandes des Handels und geht dann im dritten Buche zu Vorschlägen über, wie eine weise Politik die angegebenen nachtheiligen Folgen des internationalen Verkehrs vermeiden und einen allgemeinen Wohlstand unter den Bürgern eines Staats herstellen könne.

Das einzige Mittel, wodurch dieser Zweck vollständig erreicht werden kann, besteht, nach Fichte, darin, daß der

Staat sich vor allem Handel mit dem Auslande gänzlich verschließt. Dies kann freilich nicht auf einmal geschehen, sondern nur nach und nach und unter gewissen Vorbedingungen. Die Bürger eines Staats, der bisher mit andern Staaten Verkehr trieb, haben sich daran gewöhnt, eine Menge von Bedürfnissen aus dem Auslande zu beziehen und würden deren Entbehrung, wenn sie ihnen plötzlich entzogen würden, schmerzlich empfinden. Um sie zu schonen, muß der Staat theils diejenigen Fabrikationszweige, deren Erzeugnisse er bisher vom Auslande bezog, im eignen Lande heimisch machen, theils für die Naturproducte andrer Länder, deren Selbsterzeugung klimatische oder andre örtliche Verhältnisse nicht gestatten, wenigstens Surrogate herbeischaffen. Von denjenigen Artikeln, welche entweder auf solche Weise nicht herbeigeschafft werden können, oder deren Verbrauch Gegenstand eines künstlichen Bedürfnisses, eines unnöthigen Luxus ist, muß der Staat seine Bürger nach und nach entwöhnen, indem er deren Einfuhr nach einer vorausbestimmten Scala vermindert.

Eine zweite, noch wichtigere Vorbedingung zur Herstellung eines geschlossenen Handelsstaates ist das Einrücken eines jeden Staates in seine natürlichen Grenzen. Fichte sagt darüber Folgendes:

„Gewisse Theile der Oberfläche des Erdbodens, sammt ihren Bewohnern, sind sichtbar von der Natur bestimmt, politische Ganze zu bilden. Ihr Umfang ist durch große Flüsse, Meere, unzugängliche Gebirge von der übrigen Erde abgesondert; die Fruchtbarkeit eines Landstriches in diesem Umfange überträgt die Unfruchtbarkeit eines andern: die natürlichsten und mit dem größten Vortheile zu gewinnenden Producte des einen gehören zu denselben Producten des andern und deuten auf einen durch die Natur selbst geforderten Tausch.

Gegen einen Strich fetter Weide ist ein Strich Ackerboden, ein Strich Holzland u. s. w. Keiner dieser Striche könnte für sich allein bestehen; vereinigt, bringen sie den höchsten Wohlstand ihrer Bewohner hervor. Diese Andeutungen der Natur, was zusammenbleiben oder getrennt werden solle, sind es, welche man meint, wenn man in der neuern Politik von den natürlichen Grenzen der Reiche redet, eine Rücksicht, die weit wichtiger und ernsthafter zu nehmen ist, als man sie gemeiniglich nimmt. Auch ist dabei gar nicht lediglich auf militärisch gedeckte und feste Grenzen, sondern noch weit mehr auf productive Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit zu sehen.

Die geschichtliche Bildung der europäischen Staaten hat diese Eintheilung nach natürlichen Grenzen nicht beachtet. Auf dem Gebiete, das die Natur zu einem Staate bestimmte, haben häufig mehrere Herrscherfamilien nebeneinander jede ihren Staat gebildet, und anderwärts dehnen sich wieder die Besitzungen einer Dynastie über abgetrennte und natürlich geschiedene Grenzen aus. Daraus entsteht nun ein fortwährendes Bestreben dieser Staaten sich zu arrondiren, daher ein fortwährender Kriegszustand unter ihnen, der nur zeitweilig und auf so lange durch einen Frieden unterbrochen wird, bis die Staaten wieder zu einem neuen Kriege Kräfte gesammelt haben.

Soll dieser Kriegszustand aufgehoben werden, so muß der Grund der Kriege aufgehoben werden. Jeder Staat muß erhalten, was er durch Kriege zu erhalten beabsichtigt und vernünftigerweise allein beabsichtigen kann, seine natürlichen Grenzen. Von nun an hat er an keinem andern Staate ferner Etwas zu suchen, — denn er ist über seine natürliche Grenze nicht hinaus und in die Grenze eines andern eingerückt.

Ein Staat, der im Begriff ist, sich als Handelsstaat zu verschließen, muß vorher in diese seine natürlichen Grenzen — nachdem es kommt — entweder vorrücken oder sich einschränken. Theils bedarf er, um die Bedürfnisse seiner Bürger zu befriedigen, ein ausgedehntes Land, das ein vollständiges und abgeschlossenes System der nothwendigen Production in sich enthalte; theils können und sollen, unter der Herrschaft der allgemeinen Ordnung und bei dem festen innern Wohlstande, die Bürger nicht mehr durch jenes Heer von Abgaben gedrückt werden, welche die großen stehenden Heere und die stete Bereitschaft zum Kriege erfordern. Endlich verliert ein sich schließender Staat alles Vermögen, noch kräftig auf das Ausland zu wirken. Was er nicht vor dem Schlusse thut, wird er nach demselben nicht mehr thun können. Hat er im Umfange seiner natürlichen Grenzen noch Fremde geduldet, so werden diese späterhin ungestraft um sich greifen und ihn gänzlich vertreiben. Hat er, im Gegentheil, etwas über seine eigne, wahre Grenze Hinausliegendes beibehalten, so wird er es später doch nicht gegen die Angriffe des natürlichen Eigenthümers behaupten können und diesen reizen, weiter um sich zu greifen.

Ein solcher Staat muß seinen Nachbarn die Garantie geben und geben können, daß er von nun an auf keine Weise sich vergrößern werde. Diese Garantie vermag er aber nur auf die Bedingung zu geben, daß er sich zugleich als Handelsstaat schließe. Schließung des Gebiets, Schließung des Handelsverkehrs, greifen gegenseitig in einander und erfordern Eins das Andere. Ein Staat, der das gewöhnliche Handelssystem befolgt und ein Uebergewicht im Handel beabsichtigt, behält ein fortdauerndes Interesse, sich, sogar über seine natürlichen Grenzen hinaus, zu vergrößern, um dadurch seinen Handel und, vermittelst dessen, seinen Reich-

thum zu vermehren, diesen wiederum zu neuen Eroberungen anzuwenden, die Letztern abermals so, wie die vorigen. Einem dieser Uebel folgt immer das andere auf dem Fuße, und die Gier eines solchen Staates kennt keine Grenzen. Seinem Worte können die Nachbarn nie glauben, weil er ein Interesse behält, dasselbe zu brechen. Dem geschlossenen Handelsstaate hingegen kann aus einer Vergrößerung über seine natürlichen Grenzen hinaus nicht der mindeste Vortheil erwachsen, denn die ganze Verfassung desselben ist nur auf den gegebenen Umfang berechnet."

Am Schlusse des Werks, nachdem also die strengste Sonderung der Staaten, in Bezug auf Handel und Industrie, festgestellt ist, sucht Fichte doch auch das kosmopolitische Interesse (welches ein Deutscher, und zumal ein deutscher Philosoph, nicht leicht verleugnet) ebenfalls sicher zu stellen und beruft sich, zu diesem Zwecke, auf die allgemeine, durch keine Staatsgrenzen aufgehaltene, Bewegung der Wissenschaft.

„Man hat," sagt er, „an dem ausgebreiteten Welthandelssystem uns die Vortheile der Bekanntschaft der Nationen unter einander durch Reisen und Handelschaft, und die vielseitige Bildung, die dadurch entstehe, viel angepriesen. Wohl! wenn wir nur erst Völker und Nationen wären und irgendwo eine feste Nationalbildung vorhanden wäre, die durch den Umgang der Völker mit einander in eine allseitige, rein menschliche übergehen und zusammenschmelzen könnte. Aber, so wie mir es scheint, sind wir, über dem Bestreben, Alles zu sein und allenthalben zu Hause, Nichts recht und ganz geworden und befinden uns nirgends zu Hause.

Es giebt Nichts, das allen Unterschied der Lage und der Völker rein aufhebe und blos und lediglich dem Men-

schen, als solchem, nicht aber dem Bürger angehöre, außer der Wissenschaft. Durch diese, aber auch nur durch sie, werden und sollen die Menschen fortdauernd zusammenhängen, nachdem für alles Uebrige ihre Absonderung in Völker vollendet ist. Nur diese bleibt ihr Gemeinbesitz, nachdem sie alles Uebrige unter sich getheilt haben. Diesen Zusammenhang wird kein geschlossener Staat aufheben; er wird ihn vielmehr begünstigen, da die Bereicherung der Wissenschaft durch die vereinigte Kraft des Menschengeschlechts sogar seine abgesonderten irdischen Zwecke befördert. Die Schätze der Litteratur des Auslandes werden durch besoldete Akademien eingeführt und gegen die des Inlandes ausgetauscht werden.

Kein Staat des Erdbodens, nachdem nur erst dieses System allgemein geworden und der ewige Friede zwischen den Völkern begründet ist, hat das mindeste Interesse, einem andern seine Entdeckungen vorzuhalten, indem ja jeder sie nur innerlich für sich selbst, keineswegs aber zur Unterdrückung anderer und um sich ein Uebergewicht über sie zu verschaffen, gebrauchen kann. Nichts sonach verhindert, daß die Gelehrten und Künstler aller Nationen in die freieste Mittheilung mit einander eintreten. Die öffentlichen Blätter enthalten von nun an nicht mehr Erzählungen von Kriegen und Schlachten, Friedensschlüssen oder Bündnissen; — denn dieses Alles ist aus der Welt verschwunden — sie enthalten nur noch Nachrichten von den Fortschritten der Wissenschaft, von neuen Entdeckungen, vom Fortgange der Gesetzgebung, der Polizei; und jeder Staat eilt, die Erfindung des andern bei sich einheimisch zu machen."

Dieselben Grundsätze der Centralisation und Bevormundung finden sich auch in einem andern Werke Fichtes wieder, welches von der Bestimmung des Gelehrten handelt. In diesem Werke entwickelt Fichte die Idee der Freiheit, der Ausbil-

bung des Menschen, der Vergesellschaftung und der Theilung der Arbeit in der Gesellschaft. Der Mensch, heißt es dort, ist bestimmt, alle Kräfte und Fähigkeiten seines Geistes auszubilden, seine Thätigkeit frei zu entwickeln und den rohen Stoffen der Natur Form und Gestalt, nach den Zwecken seiner Vernunft, zu geben. Dies große Werk der Civilisation läßt sich aber durch die Kräfte eines Einzelnen nicht erreichen; es bedarf dazu des Zusammenwirkens Aller, nach dem Prinzip der Arbeitstheilung. Hiernach erfüllt jeder Einzelne eine besondere Aufgabe, je nach seinen Talenten und Neigungen. Der Beruf des Gelehrten nun ist es, die Arbeiten aller übrigen Glieder der Gesellschaft zu beaufsichtigen, zu ermuntern und zu regeln. Die Gelehrten müssen eine Art von Areopag oder Senat bilden, welcher die Arbeiten und deren Lohn unter die Mitglieder der Gesellschaft vertheilt und dafür sorgt, daß kein Kulturzweig vernachlässigt werde.

In dieser Schrift spricht sich ganz der deutsche Gelehrte aus, der von seinem Katheder herab den Staat und die Gesellschaft belehren und lenken zu können wähnt. Sonderbarer Weise sehen wir jedoch diese metaphysischen Träume eines deutschen Philosophen einige Jahrzehnte später von einem französischen Edelmann praktisch ausgeführt und von einem nicht geringen Theile des französischen Publicums als ein neues sociales Evangelium begrüßt. Wir erkennen aber auch hierin sogleich den Unterschied zwischen den deutschen und dem französischen Geiste; der eine brütet Systeme aus, der andere wendet sie an; der eine bildet eine philosophische Schule, der andere ruft politische und sociale Parteien ins Leben.

Wir haben oben gesagt, daß die socialen Ideen Fichtes ein Gemisch verschiedenartiger Richtungen in sich enthalten. Das merkwürdigste Beispiel hiervon liefert sein Werk über die Bestimmung des Menschen, welches wir, um seines beson-

dern Interesses willen, ebenfalls etwas ausführlicher betrachten müssen. Die Form dieses Werkes ist zum größern Theil dramatisch; es zerfällt in drei Abschnitte, von denen der erste der Zweifel, der zweite das Wissen, der dritte das Glauben zubenannt ist. In dem ersten sehen wir den Philosophen im Kampf mit dem schrecklichsten Zweifel. Er fragt sich: Was bin ich? welches ist meine Bestimmung? Und er muß sich darauf antworten, daß er der Sclave einer blinden Nothwendigkeit, daß sein ganzes Wollen und Handeln die Wirkung einer mechanischen Verkettung natürlicher Ursachen sei. Gegen dieses niederdrückende Resultat seiner Betrachtungen empört sich sein Trieb nach Freiheit. Soll er diesem oder soll er seinem Verstande glauben? Dieser Zweifel beängstigt ihn aufs Fürchterlichste und treibt ihn rastlos umher. In dieser höchsten Noth erscheint unsrem Philosophen ein Geist; dieser Geist verheißt ihm die Befreiung von seinen Zweifeln und den Besitz einer vollkommnen Gewißheit. Er zeigt ihm die Richtigkeit seiner Ansichten über die Realität der Außendinge; er läßt ihn erkennen, daß alles Dasjenige, was wir als ein selbstständig Existirendes zu betrachten gewohnt sind, ein bloßer Zustand, eine bloße Bewegung unsres eignen Ich sei; und, nachdem er durch diese skeptischen Gründe den Glauben an eine materielle Außenwelt in seinem Schüler zerstört hat, ruft er ihm die ermuthigenden Worte zu: „Und mit dieser Einsicht, Sterblicher, sei frei und auf ewig erlöst von der Furcht, die dich erniedrigte und quälte! Du wirst nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist; nicht länger fürchten, von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eigenen Producte sind; nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir selbst hervorgehenden Gedachten in eine Klasse stellen. So lange du glauben konntest, daß ein solches

System der Dinge, wie du es dir beschrieben, unabhängig von dir, außer dir, wirklich existire, und daß du selbst ein Glied in der Kette dieses Systems seiest, war diese Furcht gegründet. Jetzt, nachdem du eingesehen hast, daß alles Dieses nur in dir selbst und durch dich selbst ist, wirst du ohne Zweifel dich nicht vor Dem fürchten, was du für dein eigenes Geschöpf erkannt hast. Von dieser Furcht nur wollte ich dich befreien. Jetzt bist du von ihr erlöst und ich überlasse dich dir selbst.''

Diese Worte des Geistes beruhigen nun zwar den Philosophen hinsichtlich seiner Freiheit und Unabhängigkeit von der Natur; allein zugleich stürzen sie ihn in ein neues Meer von Zweifelsqualen. Er sieht vor seinen Augen alles Dasein, alle Realität verschwinden; er findet sich allein in dem unendlichen Leeren, wo seiner Stimme keine Stimme antwortet, wo seine Hand Nichts berührt, sein Auge Nichts erblickt, als sein eigenes Ich, dieses Ich, welches Ewigkeiten lang über seinen Ideen brütet, welches sich selbst verschlingt, um sich immer von Neuem aus sich selbst zu gebären. Und dieses Ich selbst, was ist es denn eigentlich? Ist es wohl ein reales Sein, ein fester Punkt, ein Wesen, mit Leben und Bewußtsein begabt? Keineswegs. Es ist Nichts, als ein ewiges Spiel, ein Durcheinanderweben von Formen, Bildern, Gedanken, welche kommen und gehen, sich suchen und verschlingen, um neue Gestalten zu bilden, dann wieder sich in ihre einfachen Elemente auflösen und verschwinden, ohne eine bleibende Spur ihres Daseins zu hinterlassen. „Es giebt überall kein Dauerndes,'' ruft der Philosoph verzweifelnd aus, „weder außer mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein, auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. Ich selbst weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind,

Sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder; Bilder, die vorüberschweben, ohne daß Etwas sei, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen; Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, der da träumt, in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken, die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, ist der Traum von jenem Traume."

„Treuloser Geist!" ruft der Philosoph aus, „du versprachst mir Wahrheit und hast mir die Verzweiflung der Vernichtung gegeben." Allein der Geist antwortet ihm: „Kurzsichtiger! Du verkennst den Werth des Wissens, in welches ich dich eingeführt habe. Erfahre, daß das Wissen niemals den Zweck hat, Wahrheit zu geben; daß es nur den Irrthum zerstören will. Dies ist geschehen. Du bist befreit von deinen Vorurtheilen, die deine Ruhe störten und deinen Geist umnebelten. Suchst du Wahrheit? du findest sie in einem andern Organ deiner Seele; du findest sie ohne Führer, durch deine eigene Kraft. Ich lasse dich mit dir selbst allein."

Und mit diesen Worten verschwindet der Geist. Allein gelassen, versenkt sich der Philosoph aufs Neue in die unergründlichen Tiefen seines Bewußtseins. Da, auf einmal, läßt sich in seinem Innern eine Stimme vernehmen, die ihm zuruft: „Vergebens, o Mensch! suchst du Wahrheit und Realität in den Ideen deines Verstandes, in den Vorstellun-

gen deiner Sinne! In deinem Willen suche sie und du wirst sie finden!"

Und so ist es. Nur die Acte unsres Willens enthalten eine unbezweifelbare Realität; nur unsre praktische Vernunft zeigt uns den Weg aus den Irrgängen des Skepticismus und Idealismus, giebt uns den Muth und das Selbstvertrauen zurück. Ich handle, folglich bin ich; meine Handlung richtet sich auf einen Gegenstand, folglich giebt es solche Gegenstände; meine praktische Vernunft nöthigt mich, alle meine Handlungen in einem innigen Verhältniß zu den Handlungen anderer Vernunftwesen zu denken, folglich existiren dergleichen Vernunftwesen. Es giebt, mit einem Worte, eine Welt außer unsrem Ich; nur ist diese Welt nicht der Gegenstand unsrer Anschauung oder unsres Denkens, sondern lediglich unsrer praktischen Thätigkeit, unsres Triebes und Willens. Es ist unmöglich, auf dem Weg des logischen Beweises das Dasein äußerer Gegenstände zu beweisen; aber dennoch sind wir genöthigt, an dieses Dasein zu glauben. Die höchste, die einzige Quelle aller Wahrheit ist nicht das Denken, nicht das Wissen, sondern der Glaube oder der praktische Instinct.

Nachdem der Philosoph auf diese Weise durch den unmittelbaren Ausspruch der praktischen Vernunft die Realität der Außenwelt und seine eigene wiederhergestellt hat, so erhebt er sich zu der ganzen Höhe seiner großen Aufgabe, zu dem Gedanken an die Bestimmung des Menschen und den Zweck der Welt. Meine Vernunft, sagt er zu sich selbst, sucht überall Vollkommenheit und Harmonie, und wo sie dieselbe nicht findet, da strebt sie mit allen Kräften, sie herbeizuführen. Nun erblicke ich allerdings überall auf der Erde nur Unvollkommenheit, Unordnung, Unglück. Allein ich sehe auch die Anstrengungen, die der menschliche Geist macht, um diese

Uebelstände zu entfernen und den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft zu verbessern, und ich habe die feste Ueberzeugung, daß diese Bestrebungen nicht vergeblich sein werden. Ich erblicke den Menschen im Kampf mit den feindlichen Kräften der Natur, mit der tyrannischen Macht seiner eigenen Leidenschaften, angefeindet von der Rohheit und Hinterlist seiner Nebenmenschen und sie wieder anfeindend mit dem dumpfen Triebe der Selbsterhaltung. Ich sehe ihn ein elendes Leben, bald in Kummer, bald in Stumpfsinn, hinschleppen, während die göttliche Stimme seiner Vernunft ihn zum Glück und zur Vollkommenheit beruft.

Wird es immer so bleiben? fragt sich unser Philosoph. Wird dieser Zustand des Elends und der Unvollkommenheit nie enden? Werden die Ideen von allgemeiner Glückseligkeit und Civilisation nie etwas Andres sein, als die Träume des Dichters und des Philosophen? Nein! nein! ruft er aus, Das ist unmöglich! Die heiligsten Ideen unserer Vernunft müssen einmal eine Wahrheit werden; das große Werk der Civilisation, woran die Menschheit so viele Jahrhunderte lang gearbeitet hat, muß endlich an ein glorreiches Ziel gelangen. Der menschliche Geist wird über die rohe Materie triumphiren; die Vernunft wird ihre ewigen Gesetze den widerspenstigen Elementen aufdrücken. Die rohe Gewalt der Natur, deren Ausbrüche jetzt so oft die Werke und das Dasein des Menschen bedrohen, wird sich erschöpfen oder von der kunstreichen Hand des Menschen gebändigt werden. Die undurchdringlichen Wälder und die unwegsamen Sümpfe mit ihren todbringenden Ausdünstungen werden allmälig von der ganzen Oberfläche der Erde verschwinden; an ihrer Stelle werden fruchtbare Gefilde, lachende Wiesen und blühende Gärten entstehen und mit ihrem Reichthum einer zahlreichen, betriebsamen Bevölkerung alle Bedürfnisse des Lebens und

alle Mittel eines frohen Genusses in reicher Fülle darbieten. Die Gesetze und Geheimnisse der Natur werden sich mehr und mehr dem eindringenden Blicke des Menschen entschleiern, und die täglich wachsenden Entdeckungen werden ihn in den Stand setzen, eine immer größere Herrschaft über die Körperwelt zu behaupten. Zu gleicher Zeit werden sich die Mittel und Wege vervielfältigen, durch welche die nützlichen Kenntnisse sich unter den Menschen verbreiten. Die Erfahrungen und Erfindungen der Gegenwart werden einem kommenden Geschlecht zur Grundlage höherer Kultur dienen, und auf diese Weise werden Aufklärung und Civilisation, in schneller Progression wachsend, einen Aufschwung nehmen, von welchem uns jetzt selbst der Begriff fehlt.

Allein der schrecklichste Feind des Menschen ist der Mensch. Noch durchirren gesetzlose Horden von Wilden ungeheure Wüsteneien; sie begegnen sich und morden einander zur festlichen Speise; oder, wo die Kultur die wilden Haufen endlich unter das Gesetz, zu Völkern vereinigte, greifen die Völker einander an mit der Macht, die ihnen die Vereinigung und das Gesetz geben. Den Mühseligkeiten und dem Mangel trotzend, durchziehen die Heere Wald und Feld; sie erblicken einander und der Anblick von ihres Gleichen ist des Mordes Losung. Mit dem Höchsten, was der menschliche Verstand ersonnen, ausgerüstet, durchschneiden die Kriegsflotten den Ocean; durch Sturm und Wellen hindurch drängen sich Menschen, um auf der einsamen, unwirthbaren Fläche Menschen zu suchen; sie trotzen der Wuth der Elemente, um sich einander zu vertilgen. Im Innern der Staaten selbst, wo die Menschen zur Gleichheit unter dem Gesetze vereinigt zu sein scheinen, ist es großentheils noch immer Gewalt und List, was unter dem ehrwürdigen Namen des Gesetzes herrscht. Kleinere Verbindungen freuen sich laut der

Unwissenheit, der Thorheit, des Lasters und des Elendes, in welchem die größeren Haufen ihrer Mitbrüder versunken sind; machen es sich zum angelegensten Zwecke, sie darin zu erhalten und sie tiefer hineinzustürzen, um sie ewig als Sclaven zu behalten, und möchten Jeden verderben, der es wagen sollte, dieselben zu erleuchten und zu verbessern. Kein Vorsatz irgend einer Verbesserung kann gefaßt werden, der nicht ein Heer der mannigfaltigsten selbstsüchtigen Zwecke aus ihrer Ruhe aufregte und zum Kriege reizte, der nicht die verschiedensten und einander widersprechendsten Denkarten zum einmüthigen Kampfe gegen sich verbände.

Allein, tröstet sich unser Philosoph, so wird es nicht immer bleiben. Die wilden Horden werden kultivirt werden; der Kreis der Civilisation wird sich immer weiter ausdehnen, wird nach und nach alle Nationen auf der Erde umschließen und zu einem einzigen großen Ganzen verbinden. Endzweck der Menschheit ist es, die Wege und Mittel der Mittheilung zu vervielfältigen, um alle Theile der Erde in die innigste Wechselwirkung zu setzen, um die Fortschritte der Kultur zu erleichtern, um überallhin Aufklärung zu verbreiten. Die Geschichte belehrt uns, daß die Menschheit diesen Zweck von Anbeginn an verfolgt hat und daß sie Schritt vor Schritt ihm immer näher gekommen ist. Wollte man den Fortschritt der Geschichte nach den einzelnen Wirkungen der sittlichen und geistigen Ausbildung der Menschen messen, so könnte man wohl zweifelhaft sein, ob ein solcher wirklich stattgefunden habe. Allein unzweifelhaft ist, daß, in Bezug auf allgemeine Verbreitung der Bildung und Aufklärung, unsere Zeit weit über allen früheren steht.

Zur vollständigen Erreichung jenes Zweckes, wird nun in dem politischen Zustande der verschiedenen Staaten eine große Reform vor sich gehen müssen. Die bisherigen Staaten,

welche Nichts sind, als äußerliche Vereinigungen von Individuen, wie sie entweder der Zufall oder die Gewalt und Willkühr einzelner Mächtigen zuwegebrachte, werden einem Normalstaate Platz machen müssen, welcher auf Vernunftzwecke, auf philosophische Prinzipien begründet ist. Die, so lange Zeit von den Gewalthabern unterdrückten Völker werden früher oder später sich ihrer angeborenen Rechte erinnern und die Kräfte, die sie früher im Dienst und zum Vortheil ihrer Herren vergeudeten, dazu anwenden, um diese Herren selbst zu verjagen und die Freiheit wieder zu erobern, deren man sie so lange Zeit hindurch auf so ungerechte Weise beraubt hat. Dann werden sie vernünftige Gesetze und Einrichtungen herstellen, Bürgschaften für die persönliche Freiheit, die Gleichheit und Gerechtigkeit. Die, solchergestalt freigewordenen Völker werden sodann ihre Grundsätze andern Völkern mitzutheilen suchen, welche ihre Freiheit noch nicht wiedergewonnen haben, bis zuletzt Vernunft und Gerechtigkeit auf der ganzen Erde über die Willkühr und den Despotismus triumphirt haben werden.

Die Folgen einer solchen Reform würden unermeßlich sein. Die ewigen Kriege zwischen den verschiedenen Nationen müßten aufhören, denn die Völker haben kein Interesse, sich zu bekriegen, sie morden sich gegenseitig nur auf das Geheiß ihrer Tyrannen. Ein großer Bund aller Staaten würde die Streitigkeiten zwischen den einzelnen schlichten und sie der Wohlthaten eines ewigen Friedens theilhaftig machen. Auch die innere Verfassung der Staaten, ihre sittliche und sociale Kultur, würde durch jene Umgestaltung derselben nach dem Vernunftzwecke eine merkwürdige und folgenreiche Aenderung erfahren. Die Versuchung zum Bösen würde aufhören; es würde dem Menschen so nahe gelegt werden, als nur überhaupt geschehen kann, seinen Willen auf das Gute zu

richten. Kein Mensch liebt das Böse, weil es böse ist; er liebt in ihm nur die Vortheile und Genüsse, die es ihm verheißt und die es ihm in der gegenwärtigen Lage der Menschheit mehrentheils wirklich gewährt. So lange diese Lage fortdauert, so lange ein Preis auf das Laster gesetzt ist, so lange ist eine gründliche Verbesserung des Menschen im Ganzen kaum zu hoffen. Aber in einer bürgerlichen Verfassung, wie sie sein soll, zeigt das Böse keine Vortheile, sondern vielmehr die sichersten Nachtheile, und durch die bloße Selbstliebe wird die Ausschweifung der Selbstliebe in ungerechte Handlungen unterdrückt. Ist es aber auf diese Weise den Menschen unmöglich gemacht, durch selbstsüchtige Absichten sich untereinander zu entzweien und ihre Kräfte in gegenseitigem Kampfe aufzureiben, so bleibt ihnen Nichts übrig, als, ihre vereinte Macht gegen den einzigen gemeinschaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig ist, die widerstrebende, ungebildete Natur. Nicht mehr getrennt durch Privatzwecke, verbinden sie sich zu dem gemeinsamen Zwecke, und es entsteht ein Körper, den allenthalben derselbe Geist und dieselbe Liebe beseelt. Jeder Nachtheil des Einzelnen ist nunmehr Nachtheil für das Ganze und für jedes einzelne Glied desselben, und wird in jedem Gliede mit demselben Schmerze empfunden, mit derselben Thätigkeit ersetzt. Jeden Fortschritt, den ein Mensch gemacht hat, hat die ganze menschliche Natur gemacht. Jeder ist immer in Bereitschaft, seine Kraft an die Kraft des Andern anzuschließen und der des Andern unterzuordnen. Wer nach dem Urtheile Aller das Beste am Besten ausführt, Den werden Alle unterstützen und des Gelingens mit gleicher Freude genießen. Dies ist der Zweck unsres irdischen Lebens, den uns die Vernunft aufstellt und für dessen unfehlbare Erreichung sie bürgt. Es ist dies kein Ziel, nach dem wir nur zu streben hätten, um unsre

Kräfte an etwas Großem zu üben, dessen Wirklichkeit aber wir aufgeben müßten; es soll, es muß wirklich werden, so gewiß eine Sinnenwelt ist und ein vernünftiges Geschlecht in der Zeit, bei welchem, außer jenem Zwecke, sich gar nichts Vernünftiges und Ernsthaftes denken läßt, dessen Dasein nur durch jenen Zweck begreiflich wird. Soll nicht das ganze menschliche Leben sich in ein Schauspiel für einen bösartigen Geist verwandeln, der den armen Menschen dieses unaustilgbare Streben nach dem Unvergänglichen einpflanzte, blos, um sich an ihrem unaufhörlichen Ringen nach Dem, was sie unaufhörlich flieht, an ihrem, jedesmal wiederholten, Haschen nach Dem, was ihnen abermals entschlüpfen wird, an ihrem rastlosen Herumtreiben im stets wiederkehrenden Kreise zu belustigen, und ihres Ernstes bei dem abgeschmackten Possenspiel zu lachen; soll nicht der Weise, der dieses Spiel bald durchschauen und den es verdrießen wird, seine Rolle in demselben fortzuführen, das Leben von sich werfen, so muß jener Zweck erreichbar sein. O! ruft Fichte aus, er ist erreichbar im Leben und durchs Leben; denn die Vernunft gebietet mir, zu leben; er ist erreichbar, denn i c h b i n.

Allein, so nahe dem Ziele seiner Forschung, der Klarheit und Gewißheit über die Bestimmung des Menschen, sieht sich der Philosoph gleichwohl von Neuem der Ungewißheit und dem Zweifel preisgegeben. „Wenn nun jener Zweck erreicht sein und die Menschheit am Ziele stehen wird, was wird sie dann thun?" so fragt er sich zweifelnd und betroffen. Ueber jenen Zustand hinaus, giebt es keinen höheren auf Erden; das Geschlecht, das ihn zuerst erreicht, kann Nichts thun, als, in demselben verharren und ihn kräftigst behaupten, sterben und Nachkommen hinterlassen, die Dasselbe thun werden, was sie schon thaten, und die abermals Nachkommen hinterlassen werden, welche Dasselbe thun. Die Mensch-

heit stünde dann still auf ihrer Bahn. Darum kann ihr irdisches Ziel nicht ihr höchstes Ziel sein. Nachdem einmal ein Menschengeschlecht auf der Erde da ist, soll es freilich kein vernunftwidriges, sondern ein vernünftiges Dasein haben, und zu Allem werden, wozu es auf der Erde werden kann. Aber warum sollte es denn überhaupt da sein, dieses Menschengeschlecht? warum blieb es nicht im Schoße des Nichts? Die Vernunft ist nicht um des Daseins, sondern das Dasein ist um der Vernunft willen. Ein Dasein, das nicht durch sich selbst die Vernunft befriedigt und alle ihre Fragen löst, ist unmöglich das wahre Sein. Und dann: sind denn auch wirklich die durch die Stimme des Gewissens gebotenen Handlungen die Mittel, den irdischen Zweck der Menschheit herbeizuführen? werden denn immer die Absichten erreicht, die wir bei diesen Handlungen haben? Bedarf es nichts Weitres, als, das Beste zu wollen, damit es geschehe? O! die meisten guten Entschließungen gehen für diese Welt völlig verloren, und andere scheinen sogar dem Zwecke entgegenzuwirken, den man sich bei ihnen vorsetzte. Dagegen führen sehr oft die verächtlichsten Leidenschaften des Menschen, ihre Laster und ihre Unthaten das Bessere sicherer herbei, als die Bemühungen des Rechtschaffenen, der nie Böses thun will, damit Gutes daraus erfolge; und es scheint, daß das Weltbeste, ganz unabhängig von allen menschlichen Tugenden oder Lastern, nach seinem eigenen Gesetze, durch eine unsichtbare und unbekannte Kraft, wachse und gedeihe, ebenso, wie die Himmelskörper, unabhängig von allen menschlichen Bemühungen, ihre angewiesene Bahn durchlaufen; daß diese Kraft alle menschliche Absichten, gute und böse, in ihren eignen höhern Plan mit fortreiße und, was für andere Zwecke unternommen wurde, übermächtig für ihren eigenen Zweck gebrauche.

Wenn also auch die Erreichung jenes irdischen Ziels die Absicht unsres Daseins sein könnte, und der Vernunft dabei keine Fragen übrig gelassen würden, so wäre dieser Zweck wenigstens nicht der unsrige, sondern der jener unbekannten Kraft. Wir wissen keinen Augenblick, was diesen Zweck befördert; uns bliebe Nichts übrig, als, jener Kraft durch unsre Handlungen irgend einen Stoff, ganz gleich, welchen, hinzugeben, und es ihr zu überlassen, daß sie denselben, ihrem Zweck gemäß, bearbeite. Es würde zur höchsten Weisheit, uns nicht um Dinge zu bemühn, die uns Nichts angehen; zu leben, wie es uns jedesmal anwandelte, und den Erfolg ruhig jener Kraft zu überlassen. Das Sittengesetz in unsrem Innern würde leer und überflüssig und paßte schlechthin nicht in ein Wesen, welches nicht Mehr vermöchte und zu nichts Höherem bestimmt wäre. Um mit uns selbst einig zu werden, müßten wir der Stimme desselben den Gehorsam versagen und sie als eine verkehrte und thörichte Schwärmerei unterdrücken.

Nein! ruft der Philosoph aus, ich will ihr den Gehorsam nicht versagen! ich will ihr gehorchen, schlechthin, weil sie gebietet! Dieser Gedanke allein jedoch befriedigt ihn ebenfalls nicht. Schlechthin für Nichts, sagt er, und um Nichts kann ich, als vernünftiges Wesen, nicht handeln. Soll ich jenen Gehorsam für vernünftig anerkennen, soll es wirklich die Vernunft sein, die mir denselben gebietet, nicht eine selbsterdichtete Schwärmerei, so muß dieser Gehorsam doch irgend einen Erfolg haben und zu irgend Etwas dienen. Er dient nun offenbar nicht für den Zweck der irdischen Welt; es muß sonach eine überirdische Welt geben, für deren Zweck er dient. Ich bin frei, und darum kann ein solcher Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, wie ihn die irdische Welt uns zeigt, in welchem die Freiheit absolut überflüssig und

zwecklos ist, nicht meine ganze Bestimmung erschöpfen. Ich soll frei sein, denn nicht die mechanisch hervorgebrachte That, sondern die freie Bestimmung der Freiheit, lediglich um des Gebotes und um keines andern Zweckes willen, (so sagt uns die innere Stimme des Gewissens) diese allein macht unsren wahren Werth aus.]

Es giebt also, außer und über der irdischen Welt, eine zweite, ewige Welt; in dieser herrscht der Wille, wie in jener die That. Durch den Willen, der ganz mein ist und vollkommen von mir selbst abhängt, bin ich schon jetzt ein Mitbürger jener ewigen Welt, des Reichs der Freiheit. Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsre Natur verbreitet und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhange der irdischen Welt gerissen sein werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten; ich bin und lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer, als in der irdischen, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einzige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. In diese Welt greife ich durch meinen Willen ein; in ihr verfolge ich, nach einer festen Regel, meinen Zweck, des Erfolgs sicher, indem keine fremdartige Macht dort meinem Willen entgegensteht. Daß in der Sinnenwelt mein Wille auch noch zur That wird, ist lediglich das Gesetz dieser sinnlichen Welt; und welche Folgen auch diese That für die irdische Welt haben möge, für die andere Welt kann, sobald nur der Wille wirklich gut war, nichts Anderes, als Gutes, aus ihr folgen. Selbst für diese Welt gebietet mir nun allerdings mein Gewissen; so oft eine That ihren Zweck zu verfehlen schien, dieselbe zweckmäßiger zu wiederholen. Ich versuche dies; ich will, wie ich soll, und die neue That erfolgt. Es kann sein, daß die Folgen dieser neuen That in der Sinnen-

welt mir nicht ersprießlicher erscheinen, als die der erstern; aber ich bleibe ebenso ruhig über sie in Rücksicht der andern Welt, und für die gegenwärtige ist es mir nur auferlegt, durch neues Wirken das vorhergehende zu verbessern.

Und so möchte es immer scheinen, daß ich durch mein ganzes irdisches Leben das Gute in dieser Welt nicht um ein Haar breit weiter bringe, aufgeben darf ich es doch nicht; nach jedem mislungenen Schritte muß ich glauben, daß doch der nächste gelingen kann. Für jene Welt aber ist kein Schritt verloren. Kurz, den irdischen Zweck befördere ich nicht lediglich um seiner selbst willen und als letzten Endzweck, sondern darum, weil mein wahrer, letzter Zweck, Gehorsam gegen das Gesetz, in der gegenwärtigen Welt sich mir nicht anders darstellt, denn als Beförderung jenes Zweckes. Ich dürfte diesen Zweck aufgeben, wenn sich das Gesetz mir jemals anders darstellte, denn als Gebot, diesen Zweck zu fördern; ich werde ihn wirklich aufgeben in einem andern Leben, in welchem das Gebot mir einen andern, hienieden völlig unbegreiflichen Zweck setzen wird. In diesem Leben muß ich ihn befördern wollen, weil ich gehorchen muß. Ob er durch die That, die aus diesem gesetzmäßigen Wollen erfolgt, wirklich befördert werde, ist nicht meine Sorge. Ich bin nur für den Willen, der hienieden freilich nur auf den irdischen Zweck gehen kann, nicht aber für den Erfolg verantwortlich. Der Mensch muß einen über dieses Leben hinausliegenden Zweck haben. Soll aber das gegenwärtige Leben, welches ihm dennoch aufgelegt wird, nicht völlig vergebens und unnütz sein in der Reihe unsres Daseins, so muß es sich zu einem künftigen Leben wenigstens verhalten, wie Mittel zum Zwecke. Nun giebt es in diesem gegenwärtigen Leben Nichts, dessen letzte Folgen nicht auf der Erde blieben, Nichts, wodurch es mit einem künftigen Leben zusammenhängen könnte, außer

dem guten Willen, welcher hinwiederum in dieser Welt, zufolge des Grundgesetzes derselben, an sich Nichts fruchtet. Der gute Wille nur kann es sein, er muß es sein, durch den wir für ein anderes Leben und für das erst dort uns aufzustellende nächste Ziel desselben arbeiten. Die uns unsichtbaren Folgen dieses guten Willens sind es, durch die wir in jenem Leben erst einen festen Standpunkt, von welchem aus wir dann weiter fortrücken können, uns erwerben. Es ist sehr möglich, daß auch dieses zweiten Lebens nächstes Ziel durch endliche Kräfte ebenso unerreichbar sei, als das Ziel des gegenwärtigen Lebens es ist, und daß auch dort der gute Wille als überflüssig und zwecklos erscheine. Aber verloren kann er dort ebensowenig sein, als er es hier sein kann; denn er ist das unabtrennbare Gebot der Vernunft. Seine nothwendige Wirksamkeit würde sonach in diesem Falle uns auf ein drittes Leben hinweisen, in welchem die Folgen des guten Willens aus dem zweiten sich zeigen würden und welches folgende Leben in diesem zweiten ebensowohl auch nur geglaubt würde, wie wir jetzt das nächste künftige Leben glauben.''

Wir haben bis hierher Fichte selbst sprechen lassen, um den Gang seiner Ideen, welche allerdings mancherlei Widersprüche und Verwicklungen enthalten, wenigstens so authentisch und rein, als möglich, darzustellen. Die weitere Entwicklung dieser Ansichten lassen wir aber nur im Auszuge folgen, da hier ein Misverstehen des Philosophen weniger nahe liegt. Der Mensch, sagt also Fichte, schreitet stufenweise von einem Leben zum anderen vorwärts, dem erhabenen Ziele seiner Vernunft entgegen. Was ihn hierbei leitet und antreibt, ist sein sittlicher Wille oder das Gebot seines Gewissens, seiner Vernunft. Allein ein sittlicher Wille in dem Menschen setzt einen höchsten sittlichen Willen voraus,

dessen Ausfluß er gleichsam ist; ein Moralgebot kann nicht gedacht werden, ohne ein oberstes und allgemeines Gesetz, welches den Geboten der Vernunft zu Grunde liegt. Dieser oberste Wille, dieses allgemeine Gesetz der sittlichen Welt ist Gott. Gott ist also kein Gegenstand der Metaphysik, sondern der praktischen Philosophie; kein für sich bestehendes, von der Welt getrenntes Einzelwesen, sondern das allgemeine, bildende, belebende und regierende Prinzip der sittlichen Welt, das innere Gesetz der menschlichen Vernunft; er ist, mit einem Worte, die moralische Weltordnung. Die religiösen Dogmen von der Schöpfung und Erhaltung der Welt haben nur eine symbolische oder moralische Bedeutung. Wenn wir von der Weltschöpfung sprechen, so meinen wir damit nur dies, daß Gott in uns die Idee der Pflicht gepflanzt hat, und daß diese Idee uns nöthigt, an das Dasein einer materiellen Außenwelt, als des Gegenstandes unsrer pflichtmäßigen Handlungen, zu glauben. Wenn wir sagen: Gott regiert die Welt, so bedeutet dies, daß Gott unsren Willen nach dem allgemeinen Weltzwecke leite und bestimme. Wir leben in Gott und durch Gott; Gott ist es, der in uns handelt; wir sind unsterblich, indem wir an dem ewigen Leben Gottes theilnehmen, indem wir in jedem Augenblicke unsres irdischen Lebens uns durch den reinen, sittlichen Willen über diese irdischen Verhältnisse hinweg in eine höhere, ideale Ordnung der Dinge versetzen können. So ist denn aller Zweifel und alle Unruhe von uns genommen durch den Glauben an Gott. Alle Philosophie fängt an mit dem Zweifel, erhebt sich durch das Denken zum deutlichen und selbstsicheren Wissen, und erlangt ihre Vollendung durch die sittlichen und religiösen Ideen, welche der Glaube ihr darbietet. Der Mensch gehorcht eine Zeit lang der dumpfen Nothwendigkeit; allmälig sucht er sich von diesem unwürdigen Joche zu befreien, wird Idealist

und Skeptiker und stützt sich auf sein Selbstbewußtsein, auf seinen freien Willen; allein zuletzt muß er doch zu einer höheren Macht, zu dem Willen Gottes seine Zuflucht nehmen.

Dies sind die Hauptresultate jener merkwürdigen Schrift über die Bestimmung des Menschen. Wie man sieht, bilden dieselben den Uebergang von der ersten Richtung der Fichteschen Philosophie zu der zweiten. Angelangt bei den letzten Consequenzen seiner Fortschrittsideen und eben im Begriff, wie es scheint, daraus ein vollständiges sociales System der materiellen Interessen, des Industrialismus und der Civilisation zu bilden, wirft sich Fichte plötzlich mit einer gewaltsamen Bewegung auf die entgegengesetzte Seite und versenkt sich in einen schwärmerischen Mysticismus. Nachdem er zuerst als letzten Zweck des menschlichen Daseins die Entwicklung der industriellen Thätigkeit, die Ausbildung aller Körper- und Geisteskräfte, die Benutzung und Verschönerung der Erde, mit einem Worte, die Civilisation, dargestellt hat, zwingt er plötzlich den Menschen, allen diesen Zwecken zu entsagen, gleichgültig zu sein gegen die Güter der Erde, gegen die Freude an der Arbeit, gegen die Fortschritte der Civilisation. Nachdem er die Idee der Freiheit, der Selbstbestimmung für die höchste Idee der menschlichen Vernunft erklärt, beraubt er diese Vernunft ihrer Freiheit, indem er sie zu einem bloßen Theil oder Organ des göttlichen Willens oder der sittlichen Weltordnung macht.

Fichte sucht diese veränderte Richtung seiner Ideen durch zwei Gründe zu rechtfertigen. Zuerst beruft er sich auf die Unvollkommenheit jenes irdischen Zweckes, der Entwicklung unsrer Thätigkeit. Denn, sagt er, diese Entwicklung kann nicht ins Unendliche fortschreiten, sie muß einmal ein Ende haben, es muß eine Zeit kommen, wo es keine sociale Verbesserungen mehr auszuführen, keine uncivilisirte Völker mehr

zu civilisiren, keine vollkommenere Formen mehr für die Gegenstände unsrer industriellen Thätigkeit zu erfinden giebt. Zweitens aber, sagt Fichte, selbst abgesehen von diesem ersten Einwurfe, ist auch überhaupt ein solcher materieller Zweck unverträglich mit dem Gesetz unsrer Vernunft, welche es nicht mit der Vervollkommnung unsrer sinnlichen, sondern unsrer geistigen oder sittlichen Natur zu thun hat.

Was den erstern dieser beiden Gründe anlangt, so scheint uns, daß Fichte hierbei von einer Voraussetzung ausgeht, welche weder durch die Erfahrung, noch durch irgend ein klar erkanntes Gesetz unsres Bewußtseins gerechtfertigt wird. Woher weiß Fichte, daß die Ausbildung der Kräfte und Einsichten des Menschen, daß die politischen und die socialen Verbesserungen, daß die industrielle Entwicklung, daß, mit einem Worte, der Kulturfortschritt der Menschheit jemals an ein Ziel gelangen werde, wo ein weiteres Vorwärtsstreben unmöglich ist? Woher schließt Fichte, daß die wissenschaftliche Untersuchung, daß die mechanische oder chemische Analyse und Synthese jemals die Stoffe, welche die Natur ihnen bietet, erschöpfen werden? Die Erfahrung zeigt uns gerade das Gegentheil von Dem, was Fichte behauptet; sie liefert uns täglich neue Beweise der unendlichen Theilbarkeit, der inneren Stetigkeit der Materie; sie belehrt uns, daß jedes wissenschaftliche System, wie vollkommen es auch erscheine, dennoch einer immer größern Vervollständigung, Berichtigung und Ausführung fähig ist; daß jede politische Reform nur der erste Schritt zu einer neuen Reform ist, und daß, indem wir ein Bedürfniß unsrer Natur oder eine Sehnsucht unsres Herzens befriedigen, wir nur eine Menge neuer Bedürfnisse und neuer Wünsche hervorrufen; mit einem Worte, daß der, dem Menschen eingepflanzte Trieb zur Thätigkeit, zum Schaffen und zum Verbessern

ebensowenig Schranken hat, als die Stoffe, die er bearbeitet.

Allein Fichte stützt sich noch auf einen zweiten Grund, um zu beweisen, daß die irdische Glückseligkeit und Civilisation nicht der wahre Zweck des menschlichen Lebens sein könne. Er beruft sich nämlich auf das einfache, rein geistige Wesen der Vernunft. Hierdurch stellt sich Fichte wieder auf den Kantschen Standpunkt; ja, er geht in gewisser Hinsicht noch weiter, als Kant, indem er als den höchsten Zweck des Menschen nicht die Harmonie der Tugend und der Glückseligkeit darstellt, sondern lediglich den Sieg der Vernunft über die Sinne und Triebe des Menschen. Er ist also in noch weit höherem Grade, als Kant, Spiritualist, ja, man könnte seine Ansicht eine mystische nennen. Wir haben eine Widerlegung des Spiritualismus schon bei der Beurtheilung des Kantschen Moralsystems versucht. Wir haben dessen Widerspruch mit unsrem Bewußtsein aufgezeigt und haben zugleich nachgewiesen, daß es zur Leitung unsres Willens keiner fremdartigen, übersinnlichen Triebfeder bedürfe, daß vielmehr unsre sinnliche Natur selbst die beste Triebfeder in sich enthalte, nämlich, den Trieb nach unendlicher Thätigkeit und Entwicklung. Wir verweisen deshalb, um uns nicht wiederholen zu müssen, auf die dort gegebene Beweisführung und wollen hier nur einige der hauptsächlichsten Widersprüche aufzeigen, welche wir in der Theorie Fichtes zu entdecken glauben.

Fichte stellt den Grundsatz auf, der Mensch müsse sich ins Unendliche fort vervollkommnen; er nimmt deshalb an, daß der Mensch aus einem Leben ins andere, aus einem Zustand der Vervollkommnung in einen noch höheren übergehe; gleichwohl sagt er, der Mensch könne schon hier, in jedem Augenblicke, der vollkommnen Seligkeit und des ewigen

Lebens genießen, sobald er nur durch einen Act seines sittlichen Willens sich zur Einheit mit seiner Vernunft und mit dem höchsten, göttlichen Willen erhebe.

Sodann aber, worin besteht denn jene fortschreitende Vervollkommnung, welche Fichte für die Vernunft in Anspruch nimmt? durch welche Mittel geht sie vor sich? Wir entwickeln unsre Vernunft, sagt Fichte, durch die Beziehungen, die wir zu den materiellen Dingen auf dieser Erde haben. Wenn diese Entwicklung einen bestimmten Grad erreicht hat, so gehen wir in ein anderes Leben, auf ein anderes Gebiet der Thätigkeit über und setzen hier das Werk unsrer sittlichen Vervollkommnung mit erhöhter Kraft fort. Alle diese Daseinsformen sollen, nach Fichtes Erklärung, unsrem gegenwärtigen Leben auf der Erde ähnlich sein; unsre Vernunft soll sich immerfort von einer Körperwelt umgeben sehen, gegen welche sie mit aller Macht ankämpfen muß. Allein wie kann unsre sinnliche Natur unsrer Vernunft bei ihrer Vervollkommnung behülflich sein, da doch diese Vervollkommnung in einer Bekämpfung der sinnlichen Natur besteht? Welchen Zweck soll es haben, daß unsre Vernunft, nachdem sie in diesem gegenwärtigen Leben die körperlichen Triebe und Neigungen sich unterworfen hat und dadurch Eins mit Gott geworden ist, denselben Kampf gegen eine andere Art von Trieben von Neuem zu kämpfen hat? Es läßt sich durchaus nicht begreifen, wie die Ausbildung unsrer Vernunft in dem einen Leben ihre Kraft oder Vervollkommnungsfähigkeit für das andere Leben erhöhen könne, da doch die Vollkommenheit der Vernunft, nach Fichtes Ausspruch, lediglich in der Reinheit und Stärke des Willens, d. h. eines von allen irdischen und materiellen Beziehungen völlig verschiedenen Vermögens bestehen soll.

Endlich aber, welches ist die Natur jenes göttlichen

Willens, auf welchen, nach Fichte, unsre Vernunft sich bei allen ihren Handlungen stützen soll? Ist es der Wille eines persönlichen Wesens, eines Subjects? Aber Fichte scheint die Idee eines persönlichen Gottes, die er schon in einer früheren Abhandlung: „Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (in seinem Philos. Journal 1798), ausdrücklich abgewiesen hatte, auch hier noch nicht anzuerkennen. Oder versteht er unter jenem Willen blos eine allgemeine Kraft, welche alle Theile der Welt durchdringt, belebt und beseelt? Aber gleichwohl schreibt Fichte diesem höchsten Willen eine rein moralische Aufgabe zu. Er soll keine schöpferische oder bildende Kraft sein, im materiellen Sinne, sondern blos ein bewegendes, regelndes Prinzip der moralischen Welt. So wäre es also wohl eine Art von vorherbestimmter Harmonie, ähnlich der von Leibnitz angenommenen, ein allgemeines Gesetz, welches in allen Individuen wirksam ist und sie nach dem gleichen Ziele zu streben zwingt? Allein, wie stimmt die Voraussetzung eines solchen allgemeinen Gesetzes zu der Freiheit und Autonomie der praktischen Vernunft? Entweder ist dieses allgemeine Gesetz völlig Eins und Dasselbe mit der menschlichen Vernunft; aber wozu dann der Begriff einer allgemeinen Weltordnung, eines göttlichen Willens? warum bleibt Fichte dann nicht bei der ursprünglichen Idee des reinen Ich, der Vernunft stehen? Oder, sollen wir annehmen, daß jenes allgemeine Gesetz und die Vernunft des Menschen verschieden sind? Dann würde aber die Vernunft einer äußeren Triebfeder gehorchen; sie wäre nicht absolut frei. In dem Kantschen Systeme dient der Begriff: Gott, zur Auflösung des Problems des höchsten Gutes, zur Vermittlung der materiellen Glückseligkeit mit der ideellen Tugend; bei Fichte dagegen fällt dieser Begriff nothwendig mit der Idee des Ich zusammen.

Es ist bekannt, daß Fichte, auf Grund des schon oben erwähnten Aufsatzes über die göttliche Weltregierung, in welchem er aussprach, daß unter dem Begriff: Gott, nicht ein persönliches Wesen über der Welt, sondern nur die moralische Weltordnung selbst verstanden werden dürfe, des Atheismus angeklagt und, auf die wiederholten Vorstellungen der kurfürstlich sächsischen Regierung bei der weimarschen, von seiner Stelle als Professor der Philosophie in Jena entlassen wurde, daß er aber in Preußen, dessen Regierung hierin freisinniger und aufgeklärter handelte, als das weimarsche Ministerium (obgleich das Letztere unter seinen Mitgliedern einen Goethe und einen Herder zählte), Aufnahme fand und später einen Lehrstuhl der Philosophie an der neu begründeten Universität zu Berlin erhielt. Fichte hat auf die gegen ihn erhobenen Anschuldigungen in zwei besonderen Schriften geantwortet, der „Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus; eine Schrift, die man zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt;" und dem „Verantwortungsschreiben an die Regierung." In diesen beiden Vertheidigungsschriften sucht Fichte zu beweisen, daß der von ihm aufgestellte Begriff von Gott der einzige dieses erhabenen Wesens würdige sei, weil er sich von allen den anthropomorphistischen und anthropopathischen Vorstellungen frei erhalte, mit denen gewöhnlich die Metaphysik die Idee eines höchsten Wesens umgebe; weil er Gott nur sittliche Eigenschaften beilege und ihn für das bewegende Prinzip der fortschreitenden Entwicklung der Menschheit erkläre.

Mit der Vertreibung Fichtes von Jena beginnt auch in seinem innern Leben eine neue Periode. Die gewaltsame Wendung seines äußeren Geschicks konnte nicht ohne Einfluß auf seine geistige Richtung und Stimmung bleiben. Die Unterbrechung seiner praktischen Thätigkeit und seiner Einwirkung

auf einen zahlreichen Kreis von Schülern — worin er in Jena seine höchste Befriedigung und den Impuls zur Verfolgung seiner praktischen Richtung gefunden hatte —; die Einsamkeit und Abgeschiedenheit, worin er während der ersten Zeit seines Aufenthalts in Berlin lebte; alles Dies war wohl geeignet, eine neue Durchbildung seiner speculativen Ansichten und eine Entwicklung mancher Ideen, die vorher unausgebildet in ihm geschlummert hatten, zu fördern. Zudem war Fichte einer von den Geistern, die durch einen gewaltsamen Drang des Schaffens und Reformirens leicht auf Extreme geführt werden und dann ebenso leicht, an einem Extreme angelangt, in das entgegengesetzte überspringen, ohne selbst den Widerspruch in ihrer Handlungsweise inne zu werden. Fichte hatte, in seinen bisher genannten Schriften, alle Consequenzen seiner Ichlehre, nach ihrer praktischen und skeptischen Seite hin, erschöpft. Sein Bestreben, durch seinen Idealismus die Wissenschaft und das Leben umzugestalten, war, in seinen Wirkungen nach Außen, auf einen Widerstand gestoßen, der ihn empfinden ließ, daß der allgemeine Gang der Dinge nicht durch eines Menschen Kraft aus seinen Bahnen gerissen werde; daß ein allgemeineres, höheres Gesetz der Entwicklung die Welt regiere. Jemehr er nun, bei der Unterbrechung seiner äußern, unmittelbar wirksamen Thätigkeit, auf die blos speculative Betrachtung und Selbstbesinnung angewiesen war, desto mehr trat ihm das eigne Ich vor jenem allgemeinen Gesetze alles Seins und Geschehens zurück, und da er gleichwohl die Idee, Alles in einem absoluten Acte des Erkennens zu erfassen, nicht aufzugeben vermochte, so mußte auch jenes Gesetz sich ihm wieder unter dem Bilde einer absoluten, einfachen Substanz darstellen; der Begriff des absoluten Ich mußte sich zum Begriff eines absoluten Urwesens aller Dinge erweitern, die Idee der

Selbstanschauung zur Idee der Anschauung eines höhern Seins, in dem das Ich sich selbst, als in seinem eigentlichen, realen Urgrunde, wiederfindet. So ging die idealistisch praktische Richtung Fichtes allmälig über in eine mystische.

Mystische Richtung Fichtes.

Die meisten Geschichtschreiber der Philosophie haben Fichten die Veränderung seiner Ansichten als einen förmlichen Abfall von seinen früheren Grundsätzen ausgelegt. Nach unsrer Ansicht ist jedoch diese neue Gestalt der Fichteschen Philosophie das natürliche Resultat der weitern Ausbildung seiner ursprünglichen Richtung, und wir glauben die Spuren derselben schon in seinen früheren Schriften an mehrern Orten zu entdecken, wenn sie auch erst in den späteren deutlicher und vollständiger zu Tage kommen. Die Grundidee des Fichteschen Systems, die Idee des absoluten Ich, enthielt, wie wir gesehen haben, zweierlei verschiedene Richtungen in sich, das Prinzip der Identität, ein dogmatisches Prinzip, und das Prinzip der Thätigkeit oder Freiheit, dem eine praktische und kritische Tendenz zu Grunde lag. In den praktischen Schriften Fichtes war das dogmatische Prinzip dem praktischen untergeordnet und trat nur in einzelnen Andeutungen hervor; allein es war doch immerhin vorhanden und übte einen, wenn auch geheimen, doch unverkennbaren Einfluß auf den Geist des Philosphen; es bedurfte daher nur der so eben von uns geschilderten Veranlassung, um diesen Einfluß bis zu der Höhe zu steigern, daß das dogmatische Element sich zu einer förmlich mystischen Richtung entwickelte.

Die mystischen Ansichten Fichtes finden sich hauptsächlich in folgenden fünf Schriften niedergelegt: in der „An-

weisung zum seligen Leben" oder: „Religionslehre;" den „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten," der „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse," den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters," endlich, in der „Staatslehre." Die erste dieser Schriften, die Religionslehre, enthält ein vollständiges Religionssystem, welches sich, nach der eigenen Erklärung des Verfassers, auf die positiven Dogmen des christlichen Glaubens und insbesondere auf die Johanneischen Ansichten stützt. Fichte geht darin von der Idee aus, daß die Seligkeit aller endlichen Wesen in der Liebe zu Gott, als dem einzigen wahren Sein und in der Erhebung über die Welt bestehe, weil diese Nichts, als Schein, Vergängliches, Unwesentliches enthalte. Es giebt kein wahres Sein außer Gott, sagt Fichte. Alles, was ist, ist nur insofern, als es an dem Sein Gottes Theil nimmt. Gott ist das reine Sein, die absolute Einheit und Identität. Dieses reine Sein reflectirt sich selbst in einem Andern; die Einheit wird Vielheit; Gott offenbart sich, erscheint in der Welt; die Welt spaltet sich wieder in eine Mannigfaltigkeit von Einzelwesen, welche aber sämmtlich nur Erscheinungsformen des einfachen Wesens Gottes sind.

Es giebt für die Betrachtung dieser Erscheinungswelt fünf verschiedene Standpunkte: erstens, den Standpunkt der Sinnlichkeit; zweitens, den der Abstraction; drittens, den des Gefühls; viertens, den religiösen; fünftens, den wahrhaft wissenschaftlichen oder philosophischen, der alle frühere in sich schließt. Auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit betrachten wir die Außendinge blos nach ihrem materiellen Dasein. Weiterhin abstrahiren wir davon und bilden uns die Idee eines allge-

meinen, formalen Sittengesetzes, welches unsre Handlungen bestimmen soll. Dies ist der Gesichtspunkt Kants und derselbe, auf dem sich Fichte in seiner ersten Periode befand. Auf einem noch höheren Standpunkte handeln wir unmittelbar nach dem innern Antriebe unsres Gefühls, aus Begeisterung für das Gute, Wahre und Schöne; Muster hierfür sind Plato und Jacobi. Durch die Religion lernen wir sodann alle unsre Vorstellungen und Handlungen auf Gott, als den obersten Grund alles Seins, beziehen. Allein erst die Wissenschaft lehrt uns dieses göttliche Sein und unser Verhältniß zu ihm klar erkennen und vollständig begreifen.

Die drei letzten Gesichtspunkte müssen stets vereinigt sein, um ein vollständiges Resultat zu liefern, denn Wissenschaft und Religion enthalten an sich keinen Antrieb zum Handeln, und doch ist der Mensch nicht blos zum Denken und zur Selbstbeschauung, sondern ganz vorzüglich zu einem thätigen Leben bestimmt.

Der höchste Zweck des menschlichen Daseins und der einzige Weg zu einem wahrhaft seligen Leben besteht also in der stufenweisen Entwicklung des Geistes, in der allmäligen Erhebung von dem sinnlichen Dasein bis zu der vollkommnen Einheit mit Gott und der reinen Anschauung seines ewigen Wesens. So lange der Mensch nur seinen sinnlichen Trieben gehorcht, kennt er auch nur die flüchtigen und unvollkommenen Freuden des irdischen Daseins. Wenn er diese sinnlichen Triebe durch den strengen Gehorsam gegen ein Sittengesetz überwindet, so mag er wohl sich einer vollkommenern Apathie oder Gemüthsruhe erfreuen, die ebenfalls, wenigstens nach dem Zeugniß der Stoiker, eine gewisse Wollust in sich schließt. Allein das wahre Glück des Lebens, die wahre und dauernde Seligkeit erschließt sich dem Menschen erst dann,

wenn er im freien Entschluß durch Wissenschaft und Religion mit Gott vereinigt ist. Der Mensch, welcher Gott vollständig erkannt hat und ihn wahrhaft liebt, findet in seinen Handlungen und Ideen die höchste und reinste Befriedigung. Er handelt nicht mehr nach dem strengen Pflichtgebote, denn, wie es Schiller in seinem Gedicht: „Das Ideal und das Leben,“ so schön ausdrückt:

„Des Gesetzes Fessel bindet
Nur den Sclavensinn, der sie verschmäht,
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät.“

Der religiöse Mensch erblickt überall die Spuren des heiligen Waltens Gottes. Er findet überall in der Welt Harmonie, Ordnung, Schönheit. Der Mensch, welcher durch die Ideen der Wissenschaft aufgeklärt ist, vermag sogar an diesem großen Werke der göttlichen Weisheit mitzuarbeiten und die organische Entwicklung der Wissenschaft, der Kunst und des Staates durch seine lebendige Theilnahme zu fördern.

In einer spätern Bearbeitung der Wissenschaftslehre: „die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt,“ wird ebenfalls die Erhebung über die irdischen Dinge, den gewöhnlichen Gegenstand unsrer Aufmerksamkeit und unsres Interesses, und die Vereinigung mit Gottes ewigem Sein als der Zweck alles Wissens und Thuns dargestellt, und mit den Worten geschlossen: „So endet denn die Wissenschaftslehre in einer Weisheitslehre, d. h. in dem Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniß, durch welche ein sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben, nicht dem in seiner Richtigkeit dargestellten

Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben."

Dieselben Ideen finden wir wieder in Fichtes: „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten." Nach dem Titel dieses Buches zu urtheilen, sollte man meinen, dasselbe sei blos eine weitere Ausführung der früheren Abhandlung: „über die Bestimmung des Gelehrten." Allein bei näherer Prüfung ergiebt sich ein beträchtlicher und merkwürdiger Unterschied zwischen diesen beiden Schriften. In der früheren Schrift stellte Fichte, wie wir gesehen haben, den Gelehrten an die Spitze der allgemeinen Kulturbewegung, der socialen und industriellen Vereinigung der Menschen. In den späteren Vorlesungen aber über das Wesen des Gelehrten macht er denselben zum Führer der Menschen auf dem Pfade zur Seligkeit, d. h. zur Anschauung des göttlichen Seins und zur Erhebung über die irdischen Zwecke. Dort ist der Gelehrte ein St. Simonistischer Priester, hier ist er ein christlicher Weiser und Lehrer.

Fichte hat seine mystischen Ansichten auch auf die Geschichte und den Staat angewendet. In seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters," einer Reihe von Vorlesungen, welche er im Winter von **1804** zu **1805** zu Berlin vor einem größeren Publicum hielt, theilt er die ganze Geschichte des menschlichen Geschlechts in fünf Perioden. Die erste Periode ist die der Unschuld. In dieser Periode gehorchten die Menschen noch blindlings ihrem natürlichen Instinct, ohne selbst nur die Ahnung einer höheren Bestimmung ihres Daseins zu haben. Aus diesem Naturzustande der Unschuld und der allgemeinen Gleichheit entwickelt sich, als zweite Phase, in dem äußeren Leben der Menschen, die sociale Ungleichheit, in ihrem inneren Bewußtsein, der Gegensatz des Guten und Bösen. Einzelne kräftige Geister,

durch Verstand oder Körperstärke den Andern überlegen, erheben sich zu Führern und Gesetzgebern. Die natürliche Freiheit wird äußerlich durch Gesetze, innerlich durch die erwachende Stimme des Gewissens beschränkt. Allein der Freiheitstrieb empört sich gegen den Despotismus der Herrscher und die Willkühr der Gesetzgebung. Die individuellen Leidenschaften und Meinungen triumphiren über das Ansehen der Gesetze und der öffentlichen Gewalten; Wahrheit, Tugend, Sitte werden leere Namen bei der allgemein herrschenden Verwirrung und Gesetzlosigkeit. Dieser Zustand der Anarchie bildet die dritte Periode der Menschengeschichte. Da erhebt die Vernunft ihre Stimme und stellt die gestörte Ordnung wieder her, indem sie die Menschen über ihre Bestimmung aufklärt und ihnen im Innersten ihres eigenen Bewußtseins ein klares und wandelloses Gesetz zeigt, als sichere Richtschnur und festen Haltpunkt ihrer Handlungen. Dieser Sieg der Erkenntniß über die Verwirrung und Ordnungslosigkeit bezeichnet die vierte Stufe in der Entwicklung des Menschengeschlechts. Die fünfte Periode endlich findet die Menschheit im vollen Besitz dieser Vernunftideen, eifrig bemüht, dieselben durch die schöpferische Kraft des höheren, göttlichen Geistes unter organischen und dauernden Formen ins Leben einzuführen. Das ist die Zeit, wo Wissenschaften und Künste sich in höchster Blüthe entfalten, wo der Staat und die Gesellschaft auf festen, unerschütterlichen Grundlagen neubegründet werden, wo die ganze Menschheit, am Ziel ihrer langen Laufbahn angelangt, noch einmal alle die früheren Stufen ihrer Entwicklung überschaut, und sich zum klaren Bewußtsein der großen Aufgabe erhebt, welche sie durch jene fortschreitende Vervollkommnung erfüllt hat. Dann beginnt das goldene Zeitalter vollkommener Glückseligkeit für die Mensch-

heit, die Zeit des Reiches Gottes auf der Erde. Für uns ist diese Zeit noch eine künftige, vielleicht entfernte; denn unser Zeitalter bildet erst den Uebergang aus der dritten Periode in die vierte; die Vernunft beginnt eben erst sich Bahn zu brechen; sie kämpft noch mit dem Leichtsinn, den Leidenschaften und Irrthümern der Individuen, wie mit den Misbräuchen veralteter gesellschaftlicher Zustände.

In der „Staatslehre," einem nach des Verfassers Tode herausgegebenen Werke, welches die Vorträge enthält, die er im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin hielt, sind die Ansichten über den Staat und die Geschichte in noch engere Beziehung zu den religiösen Dogmen gesetzt. Fichte unterscheidet hier zwei Hauptperioden in der Geschichte der Menschheit: das Alterthum und die moderne Zeit. Der Charakter des Alterthums besteht, nach Fichte, in dem Walten eines bewußtlosen und unfreien Schicksals, in der blinden Abhängigkeit der Massen von einer höheren Autorität und von Denen, welche sich als Vertreter und Auserwählte dieser höhern Autorität darstellen. Das Prinzip der Neuzeit dagegen ist die Freiheit. Die alten Völker gehorchten blindlings den Gesetzen, welche ihre Könige oder Priester ihnen im Namen der Gottheit auferlegten; sie wagten nicht, die Vernunftmäßigkeit dieser Gesetze zu untersuchen; sie ließen sich durch eine Art von Schicksalsidee leiten, ohne über ihren wahren Vortheil oder ihre Bestimmung nachzudenken. Als das Nachdenken und der Zweifel sich der Menschen bemächtigte, da war es um die alte Welt geschehen; eine neue Zeit, die Zeit des Christenthums, trat an ihre Stelle. Das Christenthum stützt sich ebenfalls auf den Glauben, auf die Hingebung an die höhere Macht eines übersinnlichen Wesens; allein dieser Glaube unterdrückt nicht die Freiheit und Vernunft des Menschen, wie es der

blinde Naturinstinct in der alten Welt that, sondern er ist vielmehr Eins mit dieser Freiheit, ihr höchstes und eigenstes Product. Die positiven Glaubenssätze der christlichen Religion sind nichts Anderes, als die, unter einer äußern, geschichtlichen Form auftretenden Selbstoffenbarungen unsrer Vernunft; der höchste Zweck und Gegenstand der christlichen Lehre ist die moralische Freiheit des Menschen. In dem Vernunftstaate oder dem auf christliche Prinzipien gegründeten Staate handelt jeder Einzelne recht, aus Gehorsam gegen den heiligen Willen Gottes, den seine eigene Vernunft ihm offenbart. Die Gesetze, die Sitten, die politischen Einrichtungen und die öffentliche Erziehung, Alles wirkt darauf hin, diesen Trieb zum Guten und Rechten in dem Einzelnen zu erwecken. Die öffentlichen Gewalten können dann ihr Amt niederlegen, da es keines äußeren Zwanges mehr bedarf, um die Menschen zur Erfüllung ihrer Pflicht, zur Beobachtung der Gesetze anzuhalten. Der Staat wird nicht mehr ein äußeres Rechtsinstitut sein, auf positive Gesetze und Strafen gegründet, sondern eine, auf der sittlichen Freiheit der Menschen und ihrer Liebe zu Gott ruhende Theokratie.

So wiederholt sich in allen Schriften aus der spätern Periode Fichtes diese Beziehung aller Dinge auf Gott; diese mystische Verklärung aller irdischen Verhältnisse durch die Idee einer übersinnlichen Welt; dies Bestreben, überall das Uebersinnliche in dem Sinnlichen wiederzufinden und abzubilden. Dazwischen brechen allerdings oft die früheren, praktischen, auf das Irdische und Gegenwärtige gerichteten Tendenzen durch. Man sieht, daß der Philosoph, über jener Sehnsucht nach einer höheren Welt, keineswegs die Interessen des ihn umgebenden Lebens, die großen Fragen seiner Zeit und seines Volkes vergessen hat. Allein eben diese Ver-

mischung fremdartiger Gesichtspunkte, dieses Bestreben, Kulturfragen der Gegenwart durch Hereinziehung einer zukünftigen, übersinnlichen Welt zu lösen, macht die zweite Phase der Fichteschen Philosophie häufig in ihren Ansichten unklar, in ihren Resultaten unfruchtbar.

Die äußeren Verhältnisse, unter denen diese zweite Phase in dem Geistesleben Fichtes sich entwickelte und zu ihrem Abschluß kam, haben unstreitig nicht Wenig dazu beigetragen, ihm eine solche Richtung auf ein höheres Prinzip zu geben, in welchem der menschliche Geist, bei seinem Kampfe mit den äußeren Verhältnissen, einen Stützpunkt finden, welchem er vertrauensvoll die Entwicklung und Gestaltung seines und des allgemeinen Lebens der Menschheit überlassen könne. Die französische Revolution, längst schon ihren glorreichen Anfängen entfremdet und zur wilden Anarchie ausgeartet durch die Verkehrtheit und Selbstsucht der Parteien, war in ihrem Laufe gehemmt worden durch den mächtigen Geist Bonapartes, der sich zum Meister der entfesselten Bewegung machte und sie unter das Gesetz seines gewaltigen Herrscherwillens beugte. Das Reich der Freiheit und Gleichheit löste sich auf in einen militärischen Despotismus; die repräsentativen Formen wurden ein gefügiges Werkzeug in den Händen des jugendlichen Feldherrn, dessen wunderähnliche Kriegsthaten das französische Volk blendeten und betäubten. Dasselbe Volk, welches eben noch so stolz und so eifersüchtig auf seine wiedereroberten Rechte und Freiheiten war, gab alles Dies um den flüchtigen Glanz eines Ruhmes hin, den es mit einer unrühmlichen Knechtschaft erkaufte, und ließ sich widerstandslos von dem tyrannischen Willen eines Einzigen beherrschen, weil dieser Einzige ein Genie war, weil er der nationalen Leidenschaft der Eitelkeit durch den blendenden Schimmer seiner kriegerischen Thaten schmeichelte.

Selbst in Deutschland gab es nicht Wenige, die sich von der Größe und dem Genie Napoleons begeistern ließen. Doch erkannten die Hellersehenden bald die verderblichen Folgen, mit denen die schrankenlose Macht dieses außerordentlichen Geistes die Freiheit, nicht allein der französischen Nation, sondern auch der andern Nationen, bedrohte. Es existirt aus jener Zeit ein Urtheil Fichtes über Napoleon, worin der Philosoph sowohl die Ursachen der wunderartigen Erfolge dieses Genies und besonders seines allmächtigen Einflusses über die Gemüther seiner Nation, als auch der Gefahren der Concentration einer so ungeheuren Macht in der Hand eines ehrgeizigen, nur von der Idee seiner Selbstvergrößerung und Selbstverherrlichung beherrschten, und eben durch diese einseitige, egoistische Consequenz seines eisernen Willens sich Alles dienstbar machenden Mannes mit großem Scharfblicke schildert, und zugleich Andeutungen giebt, mit welchen Waffen dieser Macht entgegenzutreten sein möchte.

Diese Befürchtungen sollten nur zu bald in Erfüllung gehen. Deutschland ward von den siegreichen französischen Armeen überschwemmt; das heilige römische Reich, lange schon in sich selbst gespalten, hörte auf zu sein; ein Theil von Deutschland ward dem französischen Reiche einverleibt, ein anderer mittelbar unter die Oberhoheit Napoleons gestellt, durch die Gründung des Rheinbundes, dessen Protector der Kaiser der Franzosen ward; Oestreich erfuhr harte Demüthigungen; Preußen sah sich der Vernichtung nahe gebracht. Zu gleicher Zeit wurde der deutsche Nationalgeist durch den brutalen Uebermuth des Siegers aufs Tiefste verletzt. Statt der Freiheit, durch deren Verheißung man anfangs die Besiegten anzulocken versucht hatte, sahen sich diese bald der härtesten Knechtschaft preisgegeben. Ganz besonders aber traf der Haß und die Tyrannei Napoleons die deutschen Universi-

täten, diese alten Schutzgöttinnen des germanischen Geistes. Daher ging auch der Widerstand gegen den Druck der Napoleonischen Herrschaft hauptsächlich von den Universitäten, und namentlich den preußischen, aus. Fichte war einer der Ersten, welche die studirende Jugend zur Vertheidigung der Denkfreiheit und ihrer Sitze, der Universitäten, zur Rache und Abwehr der Schmach, welche die fremden Eroberer auf den altehrwürdigen Namen der germanischen Nation gehäuft hatten, unter die Waffen riefen. Im Jahre 1808 hielt Fichte, mitten in dem von feindlichen Soldaten besetzten Berlin, vor einer zahlreichen Versammlung aus allen Ständen seine donnernden „Reden an die deutsche Nation“, in denen er den Nationalgeist zu wecken und zu befeuern, die Größe und die Tugenden der alten Germanen den entarteten Enkeln ins Gedächtniß zu rufen, vor Allem aber den verderblichen Einfluß des französischen Geistes auf die Sitten, den Geschmack und die Erziehung des deutschen Volks von Grund aus zu zerstören suchte. Zu diesem Zwecke entwickelte er die Idee eines Systems der Nationalerziehung, zur Aufklärung des Volks über seine Pflichten und seine Interessen, zur engeren Verschmelzung der verschiedenen Stände und zur Herbeiführung eines allgemeinen Aufschwunges der Nation gegen die französische Tyrannei.

Diese Reden sind in doppelter Hinsicht bedeutungsvoll. Einmal zeigen sie uns den Patriotismus Fichtes in seinem ganzen erhabenen Schwunge; sodann aber enthalten sie eine höchst lebendige Entwicklung seiner philosophischen Grundansichten, in ihrer Anwendung auf die bestimmten politischen, sittlichen und socialen Verhältnisse Deutschlands in jener Zeit.

Fichte betrachtet die Erniedrigung und Unterjochung Deutschlands als die Folge der Selbstsucht, die sich seit

langeher des Volks und der Regierenden bemächtigt habe, und der daraus entstandenen Uebel, der allgemeinen Sittenverderbniß, der schroffen Sonderung der Stände, der Schlaffheit der Regierungen und der Ertödtung des Gemeingeistes. Aus dieser Erniedrigung, sagt Fichte, kann sich Deutschland nicht durch die gewöhnlichen, bisher gebrauchten Mittel erheben, sondern nur durch ein außerordentliches, noch nie vorher gebrauchtes Mittel, vermittelst der Erschaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge. Diese neue Welt müßte aber so beschaffen sein, daß sie der fremden Gewalt, welcher Deutschland unterworfen ist, unvernommen bliebe, ihre Eifersucht auf keine Weise erregte, ja daß diese durch ihren eigenen Vortheil bewegt würde, der Gestaltung einer solchen kein Hinderniß in den Weg zu legen. Dieses Rettungsmittel nun erblickt Fichte in der Bildung des Volks zu einem durchaus neuen, bisher vielleicht, als Ausnahme, bei Einzelnen, niemals aber als allgemeines und nationales Selbst dagewesenen Selbst, in der Erziehung der Nation, deren bisheriges Leben erloschen und Zugabe eines fremden Lebens geworden, zu einem ganz neuen Leben, das entweder ihr ausschließendes Besitzthum bleibt, oder, falls es auch von ihr aus an andere kommen sollte, ganz und unverringert bleibt bei unendlicher Theilung. Mit einem Worte, eine gänzliche Veränderung des Erziehungswesens ist, nach Fichte, das einzige Mittel, die deutsche Nation im Dasein zu erhalten.

Die Aufgabe dieser neuen Erziehung läßt sich in Kürze so angeben, daß sie den Menschen zu dem lebendigen, selbstthätigen und klaren Bewußtsein der höhern Weltordnung und der höhern Bestimmung seines Daseins erheben, ihn also zur reinen Sittlichkeit, zur wahren Religion, zur Klarheit des Verstandes und zur Lauterkeit des Willens erziehen, daß sie, mit einem Worte, den ganzen Menschen durchaus und voll-

ständig zum Menschen bilden solle. Diese Erziehung wirkt nicht äußerlich, mechanisch, wie die bisherigen Bildungsweisen, sondern sie wirkt auf das Innere des Menschen und von innen heraus; sie macht die Bildung nicht zu einem bloßen Besitzthum des Individuums, sondern zu einem lebendigen Bestandtheil desselben; sie versucht nicht, den Willen durch Ermahnungen zu bestimmen, die nur einen vorübergehenden Eindruck machen, sondern sie sucht denselben so aus dem Ganzen und vollständig in die als wahr erkannte Richtung hineinzubilden, daß alle Schwankungen der Willkühr und alle Regungen der Selbstsucht an dieser entschiedenen Richtung auf das Höhere machtlos abprallen.

Diese Erziehung wendet sich nicht an einen Stand, sondern an alle Stände, an das Volk, an die Nation; sie ist eine wahre Nationalerziehung. Sie nimmt den Zögling ganz in Beschlag, reißt ihn von der Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen, verderbten Geschlechte los und hält ihn so lange in dem Bereich ihrer umbildenden und vergeistigenden Macht fest, bis sie ihn, als vollkommen hineingebildet in die neue Lebensauffassung und darin befestigt, sicher und ohne Furcht ins Leben entlassen kann, damit er hier die Ideen verwirkliche, in die er durch sie eingeweiht, für die er ganz gewonnen ist. Die Zöglinge dieser neuen Erziehung müssen also von allem Umgang mit andern Menschen entfernt und in die Gesellschaft von Männern gebracht werden, die durch anhaltende Uebung sich die Fertigkeit erworben haben, durch Selbstbeobachtung und Selbstachtung, die sich in ihrem ganzen Betragen ausprägt, die Jugend zur Achtung gegen sie und dadurch allmälig zur Selbstachtung zu gewöhnen. In diesen Erziehungsanstalten muß der Zögling durch eine strenge Regel zuerst zum unverbrüchlichen Gehorsam angehalten, sodann aber durch Beispiel und aufmunterndes Entgegenkommen der

Erwachsenen zur thätigen Förderung des Gemeinzweckes, zu Aufopferungen für Andere und für das Ganze angetrieben werden. Die Bildung des Zöglings beginne mit der Entwicklung seines Empfindungs- und Anschauungsvermögens, zugleich auch seiner körperlichen Kraft und Fertigkeit; hieran schließe sich sodann die Ausbildung seines Denkens, die Erweckung der sittlichen, rechtlichen und religiösen Ideen in seinem Geiste, die aber immer sogleich durch die Liebe, durch die Begeisterung für das Edle und Erhabene lebendig gemacht werden muß. Kurz, der Zögling lebe fortwährend ein Leben der höhern, geistigen Anschauung, der aus der Innerlichkeit des Gemüths, des Denkens, der Selbstbestimmung hervorbrechenden und alles Aeußerliche durch die Weihe der Idee und die Wärme der Liebe verklärenden Begeisterung.

Die Nationalerziehung soll, wie schon gesagt, eine allgemeine und für alle Stände gleiche sein. Indessen mag sich in ihr dennoch die Gelehrtenbildung von der Bildung des Ungelehrten absondern. Der künftige Gelehrte muß jedenfalls durch die Nationalerziehung hindurchgegangen sein, muß an der Entwicklung der Erkenntniß in Empfindung und Anschauung, der körperlichen und mechanischen Fertigkeiten Theil genommen haben; sodann mag er aber (insofern nämlich eine hervorstechende Neigung zur Welt der Begriffe den Beruf zum Gelehrten bei ihm bekundet) im einsamen Nachdenken und in der geistigen Selbstthätigkeit geübt werden, denn der Gelehrte soll mit seinem Begriffe immer der Gegenwart vorauseilen, um das Menschengeschlecht, mit besonnener Kunst, weiterzubringen.

Die neue Erziehung ist, der Natur der Sache nach, eine durchaus öffentliche, den Einflüssen des Familienlebens entrückte. Erst künftig, wenn eine neue Generation durch eine solche Erziehung herangebildet ist, wird es vielleicht möglich

sein, dieser die Entwicklung ihrer Jugend zu überlassen und die Erziehung der Familie zurückzugeben. Fichte hofft, der Staat werde das große Werk einer solchen Nationalerziehung in seine Hand nehmen, um Einheit und Dauer in dasselbe zu bringen; sollte aber der Staat seine Pflicht verkennen, so rechnet er auf den Gemeinsinn und das thätige Zusammenwirken der Privatpersonen und der Gemeinden.

Um des Eingehens in die näheren Einzelheiten des Fichteschen Plans überhoben zu sein, bemerken wir, daß derselbe auf den Pestalozzischen Ideen fußt und daß Fichte in den von Pestalozzi errichteten Anstalten die Vorbilder seiner Nationalerziehungsinstitute und die Pflanzschulen für die Leiter dieses großen Werkes erblickt.

Zu einer solchen höheren, innerlicheren und geistigeren Erziehung ist nun, wie Fichte zu erweisen sucht, die deutsche Nation vorzugsweise befähigt. Die deutsche Nation unterscheidet sich, sagt Fichte, von allen andern Völkern germanischer Abkunft durch einen Grundzug, nämlich dadurch, daß der Deutsche eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache redet, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber todte Sprache. Hierin findet Fichte den Grund einer wesentlichen Verschiedenheit in der gesammten geistigen Entwicklung dieser beiden Zweige des germanischen Stammes, der im eigentlichen Mutterlande gebliebenen Deutschen und der in andere Länder ausgewanderten Völkerschaften. Mit der Anbildung einer fremden, schon erstorbenen Sprache, (der römischen) haben diese Letzteren auch in ihrer ganzen Bildung eine gewisse Oberflächlichkeit und Aeußerlichkeit angenommen, die sie zwar zu vielen günstigen Erfolgen in der Entwicklung ihrer politischen und Kulturzustände befähigt hat, die es ihnen jedoch unmöglich macht, den innern Reichthum

des geistigen Lebens zu entfalten, dessen sich der Deutsche, in Folge jener Ursprünglichkeit und Lebendigkeit seiner Sprache, erfreut. Bei dem Deutschen greift die Geistesbildung ins Leben ein; bei den andern Völkern gehen geistige Bildung und Leben Jedes seinen Gang für sich. Jenen ist es mit der Geistesbildung rechter Ernst; Diesen ist sie vielmehr ein genialisches Spiel; die Letzteren haben Geist; die Ersteren haben zum Geiste auch noch Gemüth. In der Nation der lebendigen Sprache ist das große Volk bildsam und die Bildner derselben erproben ihre Entdeckungen an dem Volke und wollen auf dieses einwirken; in einer Nation der andern Art dagegen scheiden sich die gebildeten Stände vom Volke und achten dasselbe nur als ein blindes Werkzeug ihrer Pläne.

Man sieht leicht, daß Fichte bei diesem Gegensatze vorzugsweise die Franzosen im Auge hat, als eine aus germanischen und romanischen Elementen gemischte Nation. Daß schon hierdurch die Charakteristik der Nationalunterschiede einseitig ausfallen mußte, ist begreiflich; wir wollen uns daher auch nicht mit einer genauern Prüfung der Ansichten aufhalten, welche Fichte in Bezug auf die Vorzüge und die Bestimmung des deutschen Nationalgeistes aufstellt; um so weniger, da wir später Gelegenheit zu finden hoffen, uns über die Stellung unsrer Philosophen zu unsrem Nationalleben und seiner Entwicklung im Allgemeinen auszusprechen. Wir bemerken daher blos noch, daß Fichte jenen Vorzug der Ursprünglichkeit, Innigkeit und Lebendigkeit, den er dem deutschen Geiste zuspricht, namentlich in der deutschen Philosophie und Poesie ausgeprägt findet, und daß er in einem geschichtlichen Ueberblicke nachzuweisen versucht, wie alle wichtige Reformen in der modernen Welt, wenn auch von andern Völkern zuerst angeregt oder vorbereitet, doch von den Deutschen, mit der diesem Volke eignen Gründlichkeit, weiter-

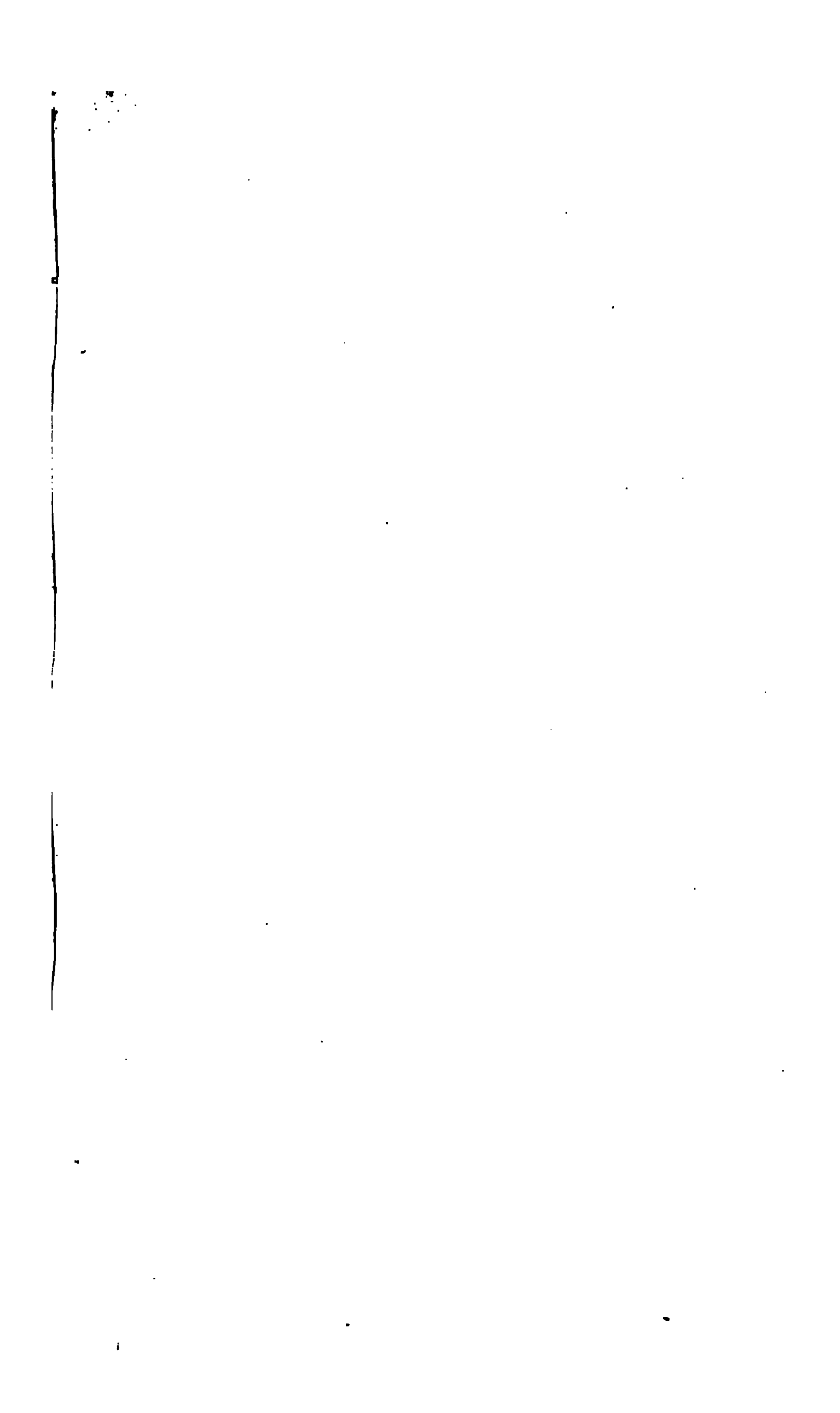
geführt und tiefer durchgebildet worden seien. So habe Deutschland die Reformation in seinem Schoße erzeugt; so sei die oberflächliche Verstandesaufklärung der andern Völker erst in der deutschen Philosophie zur gründlichen Vernunfterkenntniß geworden; so habe man in Deutschland das Wesen des Staats, das die Ausländer lediglich in dem vollkommnen Mechanismus der Formen gesucht, richtiger aufgefaßt als die lebendige Erziehung des Volks; so, endlich, sei auch diese Idee der Erziehung selbst zwar im Auslande zuerst wieder angeregt worden, aber ihre wahre Durchbildung und Vollendung erwarte sie ebenfalls von der Tiefe des deutschen Geistes und Gemüthes.

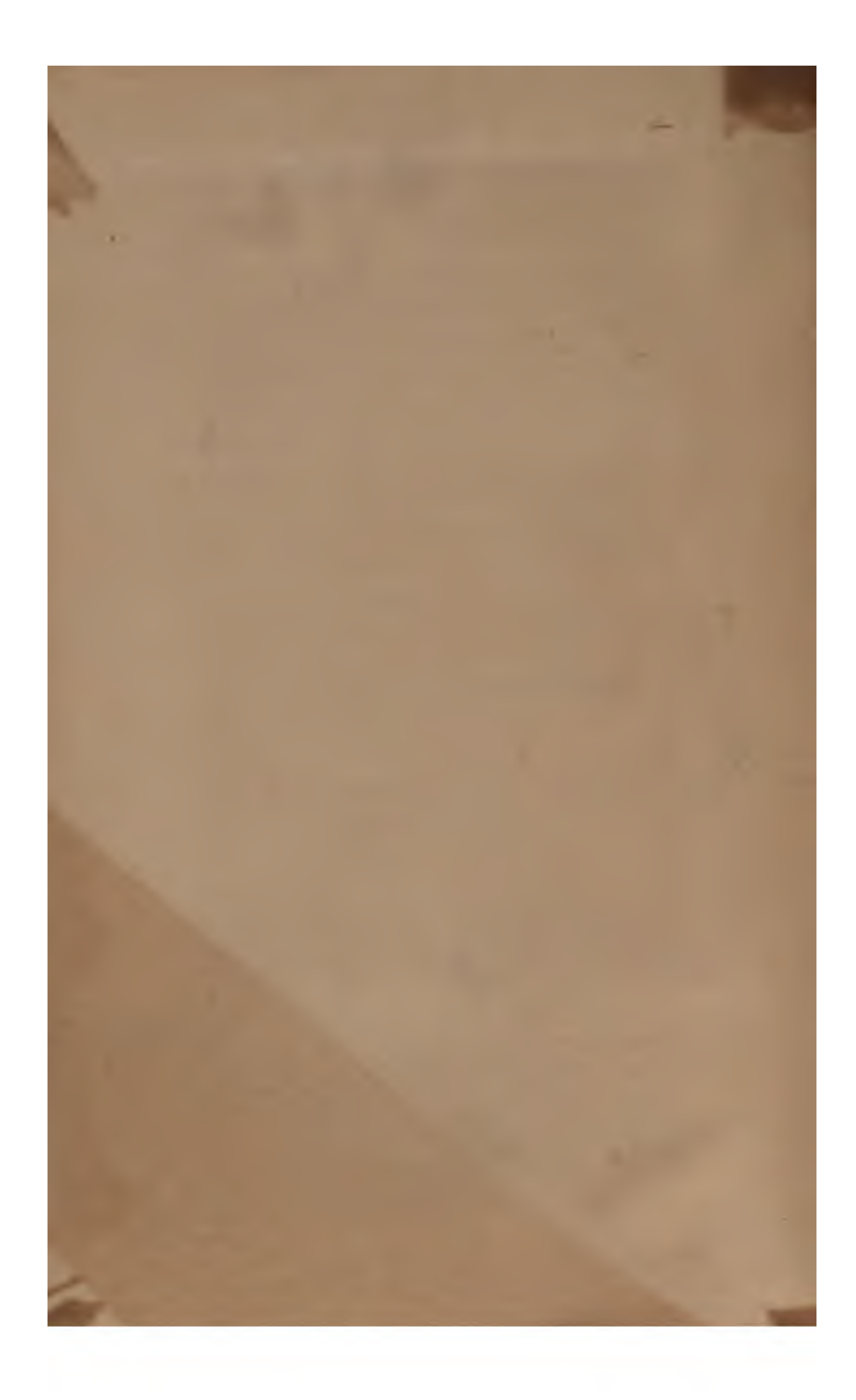
Mit solchen Vorzügen ausgestattet, sagt Fichte, ist Deutschland bestimmt, das Muster eines auf Vaterlandsliebe, Gemeinsinn, reine Sittlichkeit und Religiosität seiner Bürger begründeten Gemeinwesens zu werden, und zu der Verwirklichung der Vernunftidee des ewigen Friedens, der Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit der verschiedenen Nationen innerhalb ihrer natürlichen Grenzen, als vollkommen in sich geschlossener Staaten, sowohl in politischer als in mercantiler Hinsicht, die Initiative zu ergreifen.

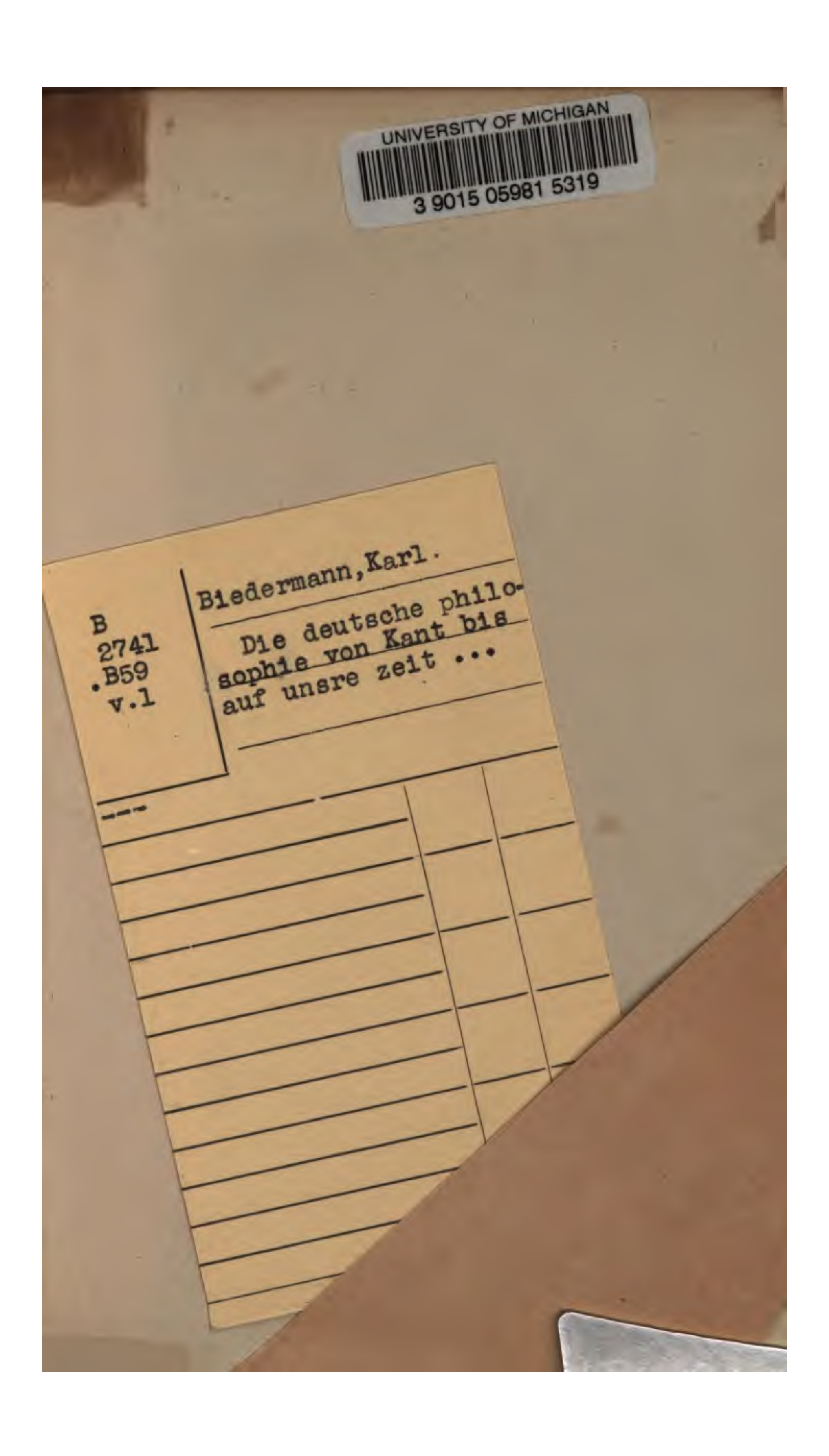
Den Schluß dieser Reden bildet eine lebendige Schilderung aller der entwürdigenden Folgen, welche der Verlust der politischen Selbstständigkeit für ein Volk habe und über die man sich vergebens durch die nichtige Hoffnung zu trösten suche, daß die Sprache, die Wissenschaft und die Litteratur des Volks auch in seiner Unterdrückung fortbestehe; eine kräftige Ermahnung gegen den Leichtsinn und die Frivolität, welche vom Auslande her in Deutschland eingedrungen, und ein begeisterter Aufruf an die Deutschen aller Alter und aller Stände, zu dem großen Werke der Nationalerziehung und der Nationalerhebung mitzuwirken.



Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.






UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05981 5319
B
2741
.B59
v.1
Biedermann, Karl.
Die deutsche philosophie von Kant bis auf unsre zeit ...

